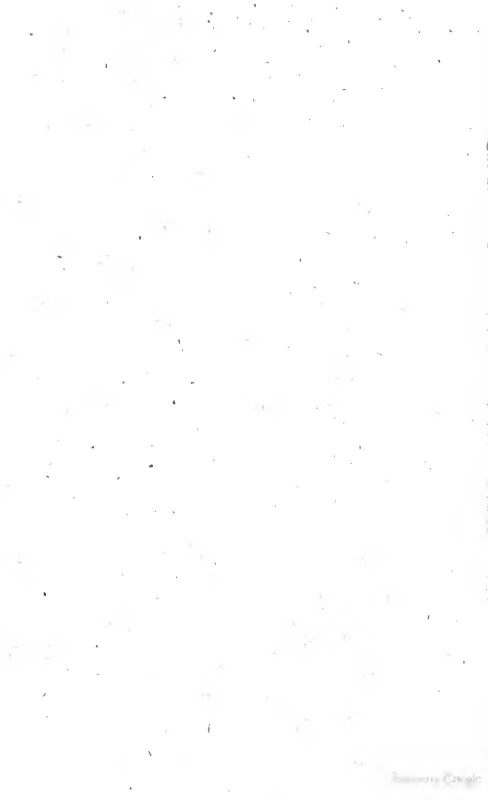


NAZIONALE
1
17 -B
13
BIBLIOTECA
VITT. EMANUELE
ROMA







Das Sacralsystem

und das

Provocationsverfahren der Römer.

Das Sacralsystem

und

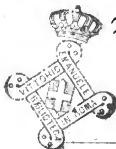
das Provocationsverfahren

der Römer.

Zwei Beiträge

zur Kunde des römischen Staats- und Rechtslebens

von



August Theodor Woeniger,

beider Rechte und der Philosophie Doctor.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1843.

Vorrede.

Das geistige Leben unserer Gegenwart wird durch zwei Pole charakterisirt, oder bewegt sich innerhalb zweier Extreme, welche eben so sehr durch eine thatenarme Sehnsucht nach der Vergangenheit, als durch eine sanguinische Hoffnung auf die Zukunft hervorgerufen sind. Diese Extreme bildet von der einen Seite das krampfhafte Festhalten am Positiven, der unbedingte Schwur auf das Dogma, von der anderen ausschließendes Vertrauen auf die Speculation und willkürliches Losreißen von der Empirie. Es ist hier nicht der Ort, diesen Grundgedanken an allen Erscheinungen des öffentlichen Lebens zu erhärten — wiewohl er sich durch die Wissenschaften und Künste bis zum mechanischen Betrieb der Industrie verfolgen ließe — wir beschränken uns, dem Gegenstande gemäß, auf das Gebiet der Rechtswissenschaft.

Es ist eine allbekannte Sache, daß man seit dem Anfange unseres Jahrhunderts vorzugsweise in der Jurisprudenz eine historische und eine philosophische Schule, oder, wie die Partheien sich wohl gegenseitig selber bezeichnen, eine nichtphilosophische und eine

nichthistorische Richtung unterscheidet. Diese Scheidung, wie sie eben allen anderen geistigen Bewegungen gleichmäßig angehört, muß hier als die Repräsentation von Dogma und Speculation aufgestellt werden. Wie jene Schulen entstanden, welchen Impulsen sie folgten und wodurch sich demnach ihre bisherige Stellung zur Literärgeschichte beurtheilt, soll hier nicht wiederholt werden; wir wollen nur ihre augenblicklichen, jedenfalls an einem Wendepunkt befindlichen Verhältnisse in's Auge fassen. Man kann nämlich behaupten, daß beide Partheien theilweise die alte Unnahbarkeit aufgegeben und sich für die Gegenwart wiederum in je zwei Unterabtheilungen aufgelöst haben, bei welchen mehr oder weniger bald Geschichte, bald Philosophie die Oberhand gewinnt. Um es bestimmter zu sagen, man kann in der historischen Schule heute eine streng-historische und eine philosophisch- oder, wie man hier vielleicht sagen würde, eine begrifflich-historische Klasse unterscheiden, während es in der philosophischen Schule eine absolut-speculative und eine historisch-speculative Abtheilung giebt.

Ob diese Spaltungen, die sich erst in der neuesten Zeit schärfer herausgestellt haben, nicht schon eine Milderung der ursprünglichen Antithesen zu nennen sind und späterhin ein völliges Zusammenfließen der Gegensätze zur Folge haben werden, läßt sich für den Augenblick durchaus nicht bestimmen, nur vermuthen; unbestreitbar bleibt es aber, daß diese Gestaltungen sowohl für den wissenschaftlichen Charakter unserer Jurisprudenz wie insbesondere für die Fortentwicklung des geltenden Rechts von der tiefsten Bedeutung schon waren und zur Stunde sind.

Doch gewinnt allerdings die Bedeutung nach dem Gehalt der Partheien und nach dem speciellen Object ihrer Thätigkeit einen sehr verschiedenartigen Anstrich.

Was zuerst die Fortentwicklung des geltenden Rechts, die Anerkennung des nationalen Rechtsbewußtseins anbetrifft, so läßt sich schwer verkennen, daß sowohl die historische als die philosophische Schule, in ursprünglicher Integrität betrachtet, demselben vielfach hinderlich gewesen sind. Die Gründe waren freilich entgegengesetzter Art. Während die philosophische Schule ihre ganze Schöpfung, als losgerissen von der Vergangenheit, fundamentlos in der Luft aufführen wollte, während sie einem falschen Prinzip huldigte, ließ es die historische Schule an der consequenten Verfolgung desjenigen fehlen, was sie als an sich ausschließend richtiges Grundverhältniß aufgestellt hatte[1], ermangelte mithin der Ausführung. Dies brachte dann das Ergebniß, daß die Einen in dem Phantasiereich ihrer speculativen Ideen, die Anderen in der Modergruft des geschiedenen Alterthums umherschwärmten, daß wir Ueberfluß bekamen an sogenannten Philosophen und Antiquaren, Mangel litten an wahrhaften Juristen.

Das empfundene Bewußtsein solcher Mängel und Widersprüche hat entschieden zur Abtrennung der historisch-speculativen und begrifflich-historischen Abtheilungen die

[1] Vergl. darüber meine Schrift: „Die Stahl'sche Rechtsphilosophie und die historische Juristenschule" (Berlin, 1841), S. 23 — 27. Wenn der Geheime Justizrath Dorguth mir bei dieser Gelegenheit in seiner Schrift: „Die juridische Dialektik" (Magdeburg, 1841), S. 23 fg., einen poetischen Idealismus zum Vorwurf macht, so vermag ich darauf erst dann zu antworten, wenn er sich selbst über seinen gegenstelligen Realrationalismus verständlicher ausgesprochen haben wird.

Veranlassung geboten, wodurch fortan die Ultras ihrer Richtungen auf beiden Seiten ad separatum verwiesen werden. Damit beginnt nun aber die Fortentwicklung des geltenden Rechts in eine neue und wichtige Phase zu treten, indem die gemäßigten Elemente historischer und philosophischer Richtung sich voraussichtlich zur Förderung desselben in ein juste milieu verschmelzen werden, die Extreme aber für diese Thätigkeit als todt zu betrachten sind, oder doch ohnmächtig einer besorgnißlosen Opposition anheimfallen. Freilich könnte dabei immer noch die Frage entstehen, ob die Förderung des geltenden Rechts bei der neuen Constituirung in fähigere Hände gerathen werde, und wir sind allerdings weit entfernt, darüber irgend wie mit unserm Urtheil abschließen zu wollen. Indessen läßt sich doch nicht leugnen, daß die Mischung der Elemente im Verhältniß zu den früheren Zuständen, bei welchen sich unpraktische Einseitigkeit und absoluter Mangel um die Bedürfnisse der Gegenwart gruppirten, als ein bedeutender Fortschritt zu bezeichnen ist.

Sollen wir, des genaueren Verständnisses wegen, die modernen Bildungen etwa nach den Disciplinen der Wissenschaft anzudeuten versuchen — wiewohl diese Bezeichnungen nicht überall durchgreifen — so werden wir zu sagen haben, daß die Germanisten und Canonisten, so wie ein Theil von Rechtsphilosophen, die neuen Coalitionen bilden, während die historischen Terroristen aus den Romanisten, der philosophische Stamm aber aus Anhängern des neuesten Systems gebildet wird. Mehr praktisch ausgedrückt, treten die Erscheinungen folgendermaßen hervor. Auf der einen Seite finden sich Diejenigen, die sich noch immer auf ihre vorzugsweise philosophische Bildung

stützen und, weil solche doch auch anderen Leuten nicht ganz abzusprechen ist, entweder — berufen oder unberufen — zur Hegel'schen Philosophie, als ihrem in subsidium exclusiven Asyl, hinüberflüchten, oder nach einer Verbindung von Philosophie und Praxis streben, durch welche schon das Alterthum geglänzt haben soll. Auf der anderen Seite stehen die historischen Juristen, zerfallend in Solche, welche das Bedürfniß der Gegenwart durch die Vergangenheit zu beurtheilen und zu befriedigen streben, und Solche, welche, in der Vergangenheit festgewurzelt, die modernen Anforderungen absolut verwerfen, oder mißkennen. Es ist dabei eine wichtige Bemerkung, daß vorzugsweise die Romanisten im Alterthum untergingen, obwohl die Versuchung den Germanisten eben so wenig fehlen konnte, da auch von ihnen die Geschichte stets soweit befragt ward, als es der freien Wissenschaft förderlich war. Indem aber die Germanisten sich näher an die neueren Verhältnisse heranwenden mußten, konnte es ihnen nicht entgehen, daß die gegenwärtigen Rechtsbildungen — auch ohne dabei an Gesetzbücher zu denken — nur als Fortentwicklungen des nationalen Geistes zu denken seien. Sie folgten daher hier naturgemäß und dem wahren Geiste der historischen Schule treu bleibend den Anforderungen der Zeit, während die Einseitigkeit der Romanisten und ihre gemachten Zustände sie nicht einmal zur Einsicht von dem Dasein jener Forderungen gelangen ließen. Die Letzteren geriethen vielmehr, sich selber künstlich über die Gegenwart täuschend, fast unbewußt in den Wahn, als sei es möglich, das Zeitalter der römischen Classicität zu reproduciren und der gelehrten Juristenzunft, oder gar einem Prätor mit neuem Edict, die Weiterbildung des

Rechts zuzusprechen[1]. Kein Wunder, wenn das Leben, das die Romanisten zwar richtig durch die Geschichte begreifen wollten, damit zur Mumie ward, an welcher sie höchstens ihre Fertigkeit im Einbalsamiren üben mochten!

Wenn wir nun die Bewegungen der Wissenschaft, wie sie bisher gezeichnet wurden, mit den früheren Zuständen vergleichen, so kann es uns kaum entgehen, daß die treibende Grundidee in nichts Anderem gelegen ist, als in dem Bestreben, die sich bekämpfenden Gegensätze in einer höheren Einheit aufzulösen und zu versöhnen. Dies Bestreben ist aber kein vereinzeltes, sondern es gehört der Zeit, welche hier nur wiederholt, was als das allgemeinste Resultat und die neueste Frucht langer, tiefgehender Meinungskämpfe betrachtet werden darf. Wir haben zwar jene Richtung bisher bloß in Beziehung auf die heutige Rechtsbildung, als den wichtigsten Punkt, erörtert, weil eben hier der praktische Effect hervortritt und die Forderungen der Zeit sich am dringendsten geltend machen; es bedarf indeß kaum des Beisatzes, daß die Reform mit Nothwendigkeit die ganze Wissenschaft zu ergreifen streben wird.

Der Weiterbildung des lebendigen, geltenden Rechts steht als allgemeinster Bestandtheil gegenüber die Behandlung des abgestorbenen, der Geschichte angehörenden. Die Rechtsgeschichte erscheint als die Kehrseite der Rechtsbildung, indem jene die ganze Vergangenheit, diese das Heute in sich aufnimmt und pflegt; jene eine Erzäh-

---

1 Ueber die besondere Stellung der heutigen Romanisten zum gegenwärtigen Rechtsbedürfniß habe ich mich weitläuftiger ausgesprochen in der Beilage zur „Leipziger Allgem. Zeitung," Jahrg. 1842, Nr. 234, S. 2761.

lung, diese ein System. Dogmatisches und historisches Recht bilden den Sammtbegriff der Wissenschaft. Wenn wir uns darnach für den Beweis unserer Behauptung nunmehr zum Letzteren zu wenden haben, so wird es nach dem Vorigen von vorn herein zu folgern sein, daß die Rechtsgeschichte gleichsam als der Todtengräber des nationalen Rechtsbewußtseins auftritt; allein wir werden darum ihre Wichtigkeit nicht verkennen, dieselbe vielmehr um so höher anschlagen, als der Grundsatz Anerkennung verdient, daß keine Zeittendenz ohne die Aufnahme ihrer Vergangenheit begriffen wird.

Im Allgemeinen war man über diesen Werth der Geschichte wohl stets einig, in der besonderen Behandlung derselben aber machte sich ganz dieselbe Meinungsverschiedenheit geltend, welche in Bezug auf die Rechtsbildung beobachtet wurde. Vorzugsweise zeigte sich dies in dem Punkte, welcher als die nothwendige Grundlage aller Geschichte und so besonders der Rechtsgeschichte zu betrachten ist, in dem Quellenstudium. Wir wollen den großen Streit, der über den Werth desselben von der Seite der historischen und der philosophischen Schule erhoben wurde, hier nicht wiederholen. Er ist bekannt genug, und es kann genügen, die Extreme dahin zu bezeichnen, daß die eine Parthei nichts gelten ließ, als was sie wörtlich in den Quellen fand, die andere nur das aus den Quellen las, was ihr vorgefaßt richtig galt[1]. Die Folgen waren unausbleiblich und sind bekannt. Die Tradition sah sich von den hi-

---

[1] Man vergleiche die geistvolle, leider durch ihre übertriebene Polemik ungerechte Abhandlung des verdienstvollen Gans hinter seinem „System des Römischen Civilrechts" (Berlin, 1827).

storischen Juristen bald überschätzt, von den Philosophen eben so schnell unterschätzt; die Darstellungen der Ersteren wurden geschmacklos und dürftig, die der Anderen willkürlich und unselbstständig.

Der Gedanke einer höheren Einheit ist es, der auch hier die sich heftig bekämpfenden Elemente versöhnen muß, und diesen Gedanken im traditionellen Recht auf dieselbe Weise zur Anerkennung zu bringen, wie für das neugeborene, sehen wir Geschichte und Philosophie in jener Weise sich verschmelzen, von der wir oben sprachen. Der Beweis kann hier aus der Literatur geführt werden, deren neueste Erscheinungen sichtbar das Bestreben verrathen, in der gegenseitigen Durchdringung der Wissenschaften, als dem höheren Gesichtspunkt, den Fortschritt zu erringen. Die ersten Keime müssen freilich schon in Niebuhr gesucht werden, dessen ausschließende Idee es war, daß die nackte Tradition als solche ohne den begreifenden Gedanken zu keiner klaren Anschauung geleiten könne. Seitdem aber ist es, je länger, je mehr, die Richtung der heutigen Gelehrsamkeit geworden, sich das ganze Gebiet traditionellen Wissens nicht bloß als ein Gekanntes, sondern auch als ein Begriffenes anzueignen. Konnte es nicht ausbleiben, daß dieser Standpunkt vorzugsweise für die Jurisprudenz von Wichtigkeit werde, so durfte auch sein Einfluß auf das Studium der Rechtsgeschichte nicht fehlen, und wirklich ist gerade hier bereits zur fruchtbringenden Erfüllung gekommen, was wir von der neuen Bildung der begrifflich-historischen und historisch-speculativen Richtungen in den Rechtsschulen aufstellten.

Es geht aus der bisherigen Darstellung hervor, daß die Motive für die Neuerungen verschieden waren in Bezug auf die Hegung des lebendigen Rechts und die Gewinnung des traditionellen Wissens, — dort praktischer, hier wissenschaftlicher Art. Gleicherweise aber entsprechen sie den Forderungen der Gegenwart, die in ihrem raschen Andrange dem alten Schlendrian des Rechtszustandes nicht länger willfahren mögen.

In dieser ganzen Entwicklung erscheint die Stellung des Herrn von Savigny als eine zu wichtige, um ihrer nicht mit einigen Worten besonders gedenken zu müssen. Herr von Savigny ist bekanntlich nächst Hugo der Stifter und das Haupt der historischen Schule. Er hat das Lebensprinzip derselben in seinem berühmten Buche: „Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft," sehr bestimmt niedergelegt, und es läßt sich nicht leugnen, daß, wenn seine Schüler dem Grundgedanken bis in die letzten Consequenzen nachgekommen wären, niemals einem so großen Theile jene Ausartung in antiquarische Philologie vorgeworfen werden könnte, von der wir täglich reden hören. Die organische Entwicklung des Rechts, das heißt der Gedanke, daß die Rechtsbildungen der Gegenwart nur als organischer Ausfluß der Vergangenheit erscheinen, bedingt nothwendig eine Verfolgung bis auf das Heute; die romanistischen Studien dürfen nur Mittel zum Zweck sein, sie sollen die Gegenwart erklären und dadurch fortentwickeln, nicht aber beherrschen. Gleichwohl ist es fast nur Herr von Savigny selbst, der jene Aufgabe stets mit Wort und Schrift im Auge zu halten bemüht war, und damit seiner Zeit ihren Tribut entrichtete. In Uebereinstimmung hiermit sehen wir ihn

noch in der Einleitung zu seinem letzten umfassenden Werke besonders auf die Berücksichtigung des einheimischen Rechts aufmerksam machen, und dies wird um so wichtiger, als er damit gleichsam ein Glaubensbekenntniß für die Wahrheit und die Dauer seiner Lehre ablegt. Mit anderen Worten: Herr von Savigny versucht es, das Prinzip, welches er bei seinem Auftreten in der Wissenschaft hingestellt, das aber im Laufe der Jahre eine schiefe Wendung bekommen hatte, vor seinem Ausscheiden aus der unmittelbaren Theilnahme an der Wissenschaft noch einmal gegen die Einseitigkeit zu wahren. Das Beispiel bleibt für die Dogmengeschichte höchst bemerkenswerth, wiewohl wir für den Erfolg nicht einzustehen geneigt sind. Dagegen aber ist es eben so gewiß, daß der Einfluß des jetzigen Ministers allmälig auf die Abtrennung einer begrifflich-historischen Klasse in der Schule gewirkt hat, als es unbestreitbar bleibt, daß sein Austritt und der dadurch verlorene Halt die Verbindung dieser Klasse mit der historisch-speculativen Abtheilung beschleunigen wird. —

Die bisherige Ausführung haben wir für nothwendig gehalten, um zur Verständigung mit der Kritik im Allgemeinen und zur Unterstützung für das wissenschaftliche Bewußtsein des Lesers im Besonderen den Standpunkt angeben zu können, von welchem die nachfolgenden Abhandlungen ihre Beurtheilung erwarten. Indem wir es in denselben mit historischen Untersuchungen zu thun haben, und zwar solchen, durch welche der Geist altgeschichtlicher Institute in ihrer systematischen Gliederung erfaßt werden soll, wird die Frage entstehen, woher eben jenes System in seiner Vollständigkeit zu gewinnen ist. Es wird sich von der einen Seite die For-

derung erheben, streng und rein an der Tradition zu halten und hierdurch — weil jene lückenhaft, ja nothwendig unzureichend ist — alle zu erstrebende Vollendung, das heißt ein System, für unmöglich erklärt sein. Dagegen wird von der anderen Seite eine aprioristische, nur selbstständige Entwicklung verlangt werden und wiederum — weil die Geschichte selten oder nie den Weg der strengen Logik wandelt — die Wahrheit suchende Forschung in den Quellen, so wie sie contradicirt, über den Haufen geworfen werden. Die Widersprüche müssen sich um so unauflöslicher gestalten, als jedesmal Richtungen entsprungen, die in hypothesi unwahr sind. Wir haben es versucht, beide Klippen zu umschiffen, indem wir uns mit unserem wissenschaftlichen Glaubensbekenntniß jener Richtung anschlossen, die wir als eine neue vermittelnde, darum progressive, in den Conflicten der Rechtsschulen erkannten. Weder der Geschichte, noch der Philosophie ihre Anerkennung versagend, schien uns die Tradition eben so wichtig, als die Totalität des Begriffs; indeß nur die Verschmelzung beider das zu Erstrebende, um ein genügendes Bild aufzustellen. Darnach wurde es für uns zur Nothwendigkeit, einerseits streng an der Ueberlieferung festzuhalten und zunächst ihre Resultate aufzusuchen, dann aber bei diesen nicht zu verharren, sondern aus dem Geiste der Institute die traditionelle Dürftigkeit zu suppliren und eine begriffliche Entwicklung zu Hülfe zu nehmen, wo das bloße Citat nicht genügte. Wir fürchten nicht, dabei dem Vorwurf der Willkürlichkeit anheim zn fallen, denn in der Tradition selbst — so weit sie reicht — ist die Nothwendigkeit gegeben, so und nicht anders die Ergänzungen zu denken. Ueberhaupt

bleibt die freie Darstellung ein Vorrecht des Historikers, das, wie es von der philosophischen Schule zu sehr gemißbraucht wurde, von der historischen viel zu sehr aufgegeben ward, um einer fruchtbringenden Thätigkeit noch Raum zu lassen. Es giebt ein geistiges Durchdringen der Geschichte, welches weiter reicht als Pergamente und Palimpsesten, ohne darum diese mit dem Anathem zu belegen, oder nur zu verschmähen.

Wer es redlich mit sich und seiner Zeit meint, soll, so viel an ihm liegt, ihre Aufgaben nicht verkennen, noch weniger sie unerfüllt lassen. Der Charakter unserer Gegenwart äußert sich in dem Bestreben einer Versöhnung der Conflicte, welche Leben und Wissen provocirt haben. Hier schimmert der rothe Faden, dessen es bedarf, um allerwege und allerorts die Oppositionen zusammen zu halten, die den Fortschritt proclamiren, aber leicht das Zerwürfniß erzielen. Wir haben darnach wenigstens in unserer Wissenschaft dazu beitragen wollen, zwei sich heftig befehdende Elemente in der höheren Einheit auflösen zu helfen, welche die Disciplin selbst als Heilmittel gegen die Verkehrtheiten ihrer Jünger und zur Sicherung des Fortschritts darbietet. Nicht daß wir dazu eine neue Richtung schufen, sondern daß wir nur der geschaffenen folgten und am Beispiel ihre Wahrheit zeigten. Das Feld unserer Thätigkeit war freilich klein im Verhältniß zum großen Gebiet der Zeitfragen; ob wir es nach Kräften sorgsam bestellt haben, möge eine billige Kritik beurtheilen! — —

Was eine genauere Detaillirung des Charakters der nachfolgenden, dem gelehrten Publikum hiermit übergebenen Abhandlungen selbst anbetrifft, so bleibt uns darüber

um so weniger an gegenwärtiger Stelle etwas zu sagen, als wir in der jedesmaligen Einleitung ausführlich alle zur Sache gehörenden Vorbemerkungen erörtert haben.

Wenn es uns unsere wissenschaftliche Ueberzeugung zur Pflicht machte, in beiden Abhandlungen mehrfach gegen die Coryphäen der Literatur, gegen Niebuhr und Savigny, aufzutreten, so wird hoffentlich der erste Blick lehren, daß es uns dabei überall nur um die Sache und nicht um eine blinde Polemik zu thun war. Wir glaubten insbesondere unsere Pietät gegen einen so ausgezeichneten Mann, wie es Herr von Savigny ist, nicht besser documentiren zu können, als wenn wir öffentlich zeigten, daß das Wort des Lehrers den Schüler zum selbstständigen Studium angespornt.

Rücksichtlich der äußeren Verhältnisse unserer Arbeiten wollen wir uns noch die Bemerkung erlauben, daß das Sacralsystem erst in neuerer Zeit, dagegen das Provocationsverfahren bereits vor längeren Jahren geschrieben ward und gegenwärtig nur die Zusätze und Aenderungen erhalten hat, welche die spätere Literatur nöthig machte. Wir haben es gewagt, die letztere Abhandlung selbst in ihrer vielfach mangelhaften Gestalt — sie ward unmittelbar nach beendeten Universitätsstudien des Verfassers ausgearbeitet — dem Publikum zu übergeben, weil es uns doch auf lange an Muße fehlen würde, ihr eine vollendetere Form zu verleihen, wir aber ohnehin, was die Hauptsache ist, mit den Resultaten unveränderlich einverstanden geblieben sind. Die Hauptfrage wird die sein, ob eben jene Resultate für wahr zu halten sind und, wenn dies, ob sie gehörig begründet wurden. Einzelnes hätte vielleicht noch gestrichen werden können.

Leider hat eine schwere Krankheit des Verfassers den Druck des gegenwärtigen Buches über ein Vierteljahr unterbrochen. Das Manuscript war bereits abgesandt, als die wichtige Abhandlung von Pellegrino: „Andeutungen über den ursprünglichen Religionsunterschied der römischen Patrizier und Plebejer," ausgegeben ward, so daß dieselbe für das Sacralsystem nicht mehr benutzt werden konnte.

Berlin, im December 1842.

A. F. Woeniger.

Inhalt.

Erste Abhandlung.

Das Sacralsystem der Römer.

Seite

Erster Theil.

Ueber die Sacra im Allgemeinen.

Erster Abschnitt.

Begriff der Sacra.

Zweiter Abschnitt.

Eintheilung der Sacra.

Seite

Erster Titel.

Die eigenthümlichen Sacra der Patrizier.

Zweiter Titel.

Die eigenthümlichen Sacra der Plebejer.

Drittes Kapitel.

Der Sacellendienst.

Erster Titel.

Die Argeorum sacraria.



Zweiter Titel.

Der römische Sacellendienst.

Zweite Abtheilung.

Sacra popularia.

Erstes Kapitel.

Allgemeine Betrachtung.

Zweites Kapitel.

Einzelne Arten der sacra popularia.

Zweiter Abschnitt.

Sacra privata.

Seite

Erste Abtheilung.

Sacra pro gentibus.

Zweite Abtheilung.

Sacra pro familiis.

Dritte Abtheilung.

Sacra pro singulis hominibus.

Zweite Abhandlung.

Das Provocationsverfahren der Römer.

Erster Theil.

Die Königszeit.

Seite

Zweiter Theil.

Die Republik.

Erster Abschnitt.

Genetische Entwicklung der Provocatio aus dem römischen Volks- und Staatscharakter.

Zweiter Abschnitt.

Die legislative Feststellung der Provocatio.

Erste Abtheilung.

Einführung der Provocatio ad populum.

Zweite Abtheilung.

Einführung der Provocatio ad Tribunos.

Dritte Abtheilung.

Einführung der Provocatio ad Magistratus.

Dritter Abschnitt.

Die innere Gestaltung des Provocationsverfahrens.

Erste Abtheilung.

Provocatio ad populum.

Erstes Kapitel.

Die Partheien.

Erste Abhandlung.

Das Sacralsystem der Römer.

Einleitung.

Niemand, der einen Blick auf das Leben der Rechtswissenschaft in den letzten Decennien geworfen hat, wird den wesentlichen Unterschied unserer Gegenwart von dem Standpunkte des letztverflossenen Jahrhunderts verkennen können. Freilich dürfte es weder an Umfang noch an Kraftaufwand die eine Zeit der anderen hier zuvorthun; das was sie aber in bestimmter Beziehung auf das römische Recht, als verschiedene hinstellt, ist die Auffassung desselben in seiner Totalität. Die Rechtsgelehrten des vorigen Jahrhunderts gaben sich ihm nicht bloß ganz hin, wenn sie in ihrer Laufbahn mit demselben in Berührung kamen, sondern es gab auch fast Keinen, der nicht eine ernste Beschäftigung mit demselben für unerläßlich gehalten hätte. Man glaubte erst dann auf den Rang eines wirklichen Juristen Anspruch machen zu können, wenn man die römische Schule durchgemacht, das römische Recht förmlich studirt, hinlänglich angestaunt und bewundert hatte. Damit hing dann auf das Engste die Thatsache zusammen, daß der Jurist seinen Schritt nicht leicht über das Positive, in den Quellen selbst Gegebene, hinauszusetzen wagte; denn man fühlte sich unheimisch, so wie man etwas annehmen oder behaupten sah, was mehr war, als eine Zustammenstellung der Quellen. Groß und am höchsten geachtet war der, dem es gelang, einen Classiker mit Noten herauszugeben, in denen man keine frühere, mögliche oder unmögliche Ansicht, vermißte. Diese Auffassung

des römischen Lebens zeigte sich freilich entschiedener, oder doch augenscheinlicher, in der Philologie, als in der Jurisprudenz; aber wir sind berechtigt, dasselbe Urtheil auch für diese auszusprechen. Denn begann man gleich zu erkennen, daß die wahre Jurisprudenz sich des römischen Rechts erst dann zu bemächtigen im Stande sei, wenn sie über das enge Gebiet des Civilrechts, des Criminalrechts und des Processes hinausginge, so war es doch nicht möglich zu bestimmen, wo auf dem Gebiete des römischen Staats- und Volkslebens die Grenze zwischen ihr und der Philologie gezogen werden könne. Das aber war beiden gemein, nicht ein lebendiges, volles Bild des Staatsganzen zu geben, ja nicht einmal zu versuchen; vielmehr ward die Wissenschaft vollkommen beherrscht durch ihren Stoff, sie war selbst unfrei, und daher nicht das für ihre Gegenwart, was sie hätte sein können und sollen.

Steht nun dies im Allgemeinen für die Vergangenheit fest, so dürfen wir uns doch nicht einmal rühmen, es selbst zu sein, die auf dem Gebiet der römischen Staatswissenschaft einer lebendigeren Auffassung Bahn gebrochen haben. Diejenigen, die hier den Grund zu der Umwälzung einer nicht bloß alten, sondern wahrhaft veralteten Gestaltung gelegt haben, sind die Franzosen, an der Spitze Montesquieu und Beaufort. Indeß ist auch nicht zu leugnen, daß sie es nicht weiter gebracht haben, als bis zum Zweifeln an der allgemeinen Ansicht; was sie begonnen, das fingen wir an zu vollenden und zwar mit dem Auftreten Niebuhr's, der die gegenwärtige Epoche begründete. Es zeigt sich hier in der Wissenschaft, was überhaupt das Verhältniß des französischen zum deutschen Volk in der Weltgeschichte charakterisirt, daß nämlich jenes das Veraltete destruirt, damit wir Raum gewinnen den Fortschritt zu construiren.

Will man hiernach die heutige Epoche in ihrem Wesen charakterisiren, so darf man behaupten, daß wir streben, das als eine innere organische Einheit zu begreifen, was die voraufgegangene Zeit sich als eine Masse von quellenmäßig beurkundeten Einzelheiten zu vergegenwärtigen suchte. Eben auf

jenem Charakter unserer heutigen Wissenschaft beruht aber zugleich das Verhältniß, in welches die Jurisprudenz im strengen Sinne des Worts zu der Kenntniß des ganzen römischen Staatslebens gesetzt wird. Wir wollen, indem wir die Bruchstücke erfassen, die als Trümmer jener großartigen Vergangenheit in unsere Gegenwart hineingeschleudert, und durch ein freundliches Geschick uns aufbehalten sind, durch sie nicht bloß mehr erinnert werden, daß es einen römischen Staat, und in demselben ein römisches Recht gegeben, sondern es soll beides sich zu einem organischen Ganzen vor unserer wissenschaftlichen Betrachtung vereinigen, wie es einst, sich selbst bedingend und bildend, im wirklichen Leben heraustrat. Der gewonnene Grundgedanke ist dann der, daß das Recht, in seinem inneren Systeme wie in seiner Entwickelung und seiner Verwirklichung nur eine Seite, wenn auch eine wichtige und große, des ganzen Staatslebens ist; eine Erscheinung des Geistes, der im Staate die Ordnung wie die Thätigkeit hervorruft und bedingt. Von diesem Standpunkt aus ist es dann das mehr oder weniger bewußte Streben unserer heutigen Rechtswissenschaft, so weit sie sich dem eigentlich römischen Recht zuwendet, dieses durch die Totalität des römischen Staats zu begreifen und zu begründen. Dieses Bestreben ist es zugleich, durch welches unsere Zeit als eine selbstständige in der Geschichte der Wissenschaft hingestellt werden wird.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, dieses näher an dem Einzelnen, was für solches Ziel geschieht, zu beweisen. Allein es ist nicht überflüssig, in einer Abhandlung, die scheinbar ganz außerhalb der Sphäre der eigentlich sogenannten Jurisprudenz liegt, die Beziehung auf ein Ziel, das jeder Jurist im Auge haben müßte, voraufzuschicken.

Man wird nämlich die beiden folgenden Sätze schwerlich leugnen, oder auch nur in Zweifel ziehen. Erstens: daß ein wahres und vollkommenes Bild des römischen Rechts erst gewonnen werden kann, wenn man die Gestaltung des römischen Staatsganzen selbst sich entworfen, und die Hauptfragen, auf denen dieselbe mit ihrem Organismus beruht, sich gelöst hat;

und ferner: daß eben dieser Organismus des römischen Staats wesentlich zugleich auf dem System seines Kirchenrechts beruht habe. Werfen wir dann aber einen Blick auf das, was gerade auf dem letzteren Felde geschehen ist, so ist es in der That zu verwundern, daß bei der großen Thätigkeit und dem sonst alles umfassenden Eifer, mit welchem doch die römische Geschichte im Allgemeinen, und im Besondern die des römischen Rechts bearbeitet ist, fast noch kein Schritt in das wichtige System des römischen Sacralrechts hinein gethan worden ist, der zugleich der Sache auf den Grund ginge, und ihre Grenzen umfaßte. Möge es uns erlaubt sein, die Ursache dieser Mißachtung anzugeben; nicht so sehr, um dem Leser ein Neues zu sagen, als vielmehr, um auch für unsere Gegenwart die Bedeutung solcher Studien, die mancher ihnen vielleicht absprechen möchte, und die Wichtigkeit ihrer Resultate, im kurzen Umriß darzustellen. Sehr viel würden wir für gewonnen erachten, wenn es uns gelänge, den allgemeinen und wahren Gesichtspunkt für dieselben festzustellen. Wir würden ein der Rechtswissenschaft gehöriges Gebiet ihr wieder gewinnen, und durch Betrachtung des römischen Staats auch von dieser Seite zu der Anerkennung nöthigen, daß, wo überhaupt nur ein Theil einer vergangenen Zeit mit ihren Resultaten der Gegenwart angehört, dieselbe ganz erfaßt und als Totalität begriffen werden muß, um ihre wahre Bedeutung für das Gebiet der Wissenschaft, und damit für das Leben selbst zu würdigen!

Wie der einzelne Mensch nicht gedacht werden kann, ohne den Begriff der Menschheit, so ist diese wiederum nicht denkbar, ohne ein Bewußtsein von einem höheren Wesen, einer Gottheit. Die Erscheinung des Begriffs der Menschheit als eines nicht zufälligen, sondern organischen Ganzen, das damit sich selbst Zweck ist, ist der Staat. Wir setzen damit für jeden Staat ein Gottesbewußtsein, die Religion des Staats. Das Gottesbewußtsein aber, indem es durch den Staat, als wesentlich zu seinem Begriff gehörig, zur Erscheinung kommt, ist die Kirche. Insofern also das innere Bewußtsein von der Gottheit sich als äußerlich erscheinende, die Einzelnen umfas-

sende Einheit zeigt, reden wir von einer sichtbaren oder Staatskirche[1].

Jedes, dem Bewußtsein Daseiende will sein Leben für Andere manifestiren, sich als ein lebendiges zeigen; es will erscheinen als das was es ist, als Handlung. Die Handlung, durch welche das innere Gottesbewußtsein zur Erscheinung kommt, nennen wir den Gottesdienst; es hat mithin jede Staatskirche ihren Gottesdienst, das ist die Handlung des Staats als Einheit, mit welcher er sein Gottesbewußtsein offenbart. Ist nun der Gottesdienst eine äußere Handlung, so hat er damit äußere Voraussetzungen, die jene bedingen. Jede äußere Handlung aber gehört ihrem Wesen nach dem Recht an; es hat daher der Gottesdienst ein Recht, er ist dem Recht unterworfen und zwar sowohl in Beziehung auf jene Handlungen, als auf ihre Voraussetzungen. Das Recht des Gottesdienstes, indem der Gottesdienst als eine Handlung des Staats zur Offenbarung seines Gottesbewußtseins geschieht, ist dann das Kirchenrecht; das Recht der Staatskirche.

Wir haben schon oben den Ausdruck „Kirchenrecht" von dem Recht des römischen Gottesdienstes gebraucht; und es wird vielleicht Manchem auffallen, daß wir auch hier ein Wort benutzen, das nun einmal scheinbar eine ganz unveränderliche, allgemeine Beziehung zur Kirche der germanischen Welt, der christlichen hat. Allein so wenig wie es möglich ist, einen anderen Ausdruck für die Erscheinung der römischen Staatsreligion zu finden, so wenig ist es nöthig darnach zu suchen. Niemand sträubt sich, zu sagen, daß wir eine andere Religion haben, als die Heiden; das den Heiden und Christen Gemeine ist daher die Religion überhaupt; nur der Inhalt ist ein anderer. Dasselbe gilt von der Kirche, oder man müßte den Satz aufheben, daß die Kirche die Erscheinung der Religion des Staates ist. Die Gründe aber, weshalb man wohl von der römischen Religion spricht und Werke darüber schreibt, nicht aber von der römischen Kirche, sind nicht in dem Be-

[1] Vergl. meine Schrift a. a. O. S. 14.

griff selbst, sondern in äußeren Verhältnissen der Geschichte zu suchen. Und zwar ist die Geschichte, welche jenes widersprechende Verhältniß begründet hat, nicht allein die heutige, oder die Geschichte der Wissenschaft, sondern auch die Geschichte des römischen Staats selber; die Gestaltung beider wird uns zeigen, wie der gegenwärtige Zustand auf ihnen beruht. Werfen wir zuerst einen Blick auf den Staat.

Daß ein Institut leicht und bestimmt als ein selbstständiger Moment in irgend einem organischen Ganzen erkannt werde, dazu ist vor Allem nöthig, daß es selbst ein in sich bestimmtes und festbegründetes sei. Ist es das nicht, so werden seine Grenzen entweder in fremdes Gebiet hinüber schweifen, oder es wird wenigstens nirgends als ein fest begrenztes auftreten. Im ersten Fall wird der Beobachtende es leicht verwechseln; im zweiten es leicht übersehen; denn an der Schärfe, mit der sich das Einzelne vom Anderen trennt, sucht die eigentliche Beobachtung das Merkmal des Daseins für das Einzelne.

Dies gilt nun unzweifelhaft von allem dem, was äußerlich und in der Welt der erscheinenden Handlung einen Platz einnimmt und dazu gehört auch die Kirche. Damit man also eine bestimmte Kirche in einem Staate als Staatskirche anerkenne, ist es nothwendig, daß sie in demselben eine selbstständige und ausschließende Stellung einnehme. Eben dieses ist es, was die Grundlage des Kirchenrechts bildet; oder vielmehr es ist der Grundsatz des Kirchenrechts selber, insofern die Kirche als Einheit aufgefaßt wird.

Betrachten wir nun aber das Verhältniß der Kirche zum römischen Staat, so zeigt sich uns eine, selbst in der Weltgeschichte eigenthümliche Erscheinung, deren Bedeutung weder in der Geschichte des Gottesbewußtseins, noch in der der äußeren Erscheinung derselben je hinreichend gewürdigt ist. Die Selbstständigkeit und feste äußere Haltung der Kirche eines Staates setzt nothwendig ein inneres Abgeschlossensein der Ueberzeugung für die Bürger des Staats; soll eine bestimmte Kirche dastehen, so fordert dieses das Dasein einer, in sich bestimmten Staatsreligion. Und da wiederum eben jene äußere

Stellung der Kirche ihr Recht ist, an das als seine andere Seite sich die Verwaltung.[1] derselben anschließt, so ist ohne eine bestimmte Staatsreligion auch kein in sich selbstständiges, festbegrenztes, und damit leicht erkennbares Kirchenrecht möglich. Nun aber wissen wir, daß man es kaum wagen darf, zu sagen, der römische Staat habe eine eigene ausgebildete und bewußte Staatsreligion gehabt. Abgesehen davon daß in den ersten zwei Jahrhunderten nach der Erbauung der Stadt die Römer ihre Götter, wie einst die Germanen, nicht in der Gestalt von Bildern angebetet, sondern in ihnen nur heilige, unbegreifliche Wesen verehrt haben, wie Varro es erzählt[2], und es daher auf dem niederen Standpunkte, auf welchen ihre Anschauungen in all der Unbestimmtheit standen, die sie auch bei den Deutschen zeigten, leicht möglich sein mußte, daß das Eindringen neuer und concreter Vorstellungen Platz griff und das Alte verdrängte, — so zeigt sich mit der Entstehung der Stadt in der ganzen kirchlichen Verfassung des Staats jener, das römische Leben durch und durch bedingende und gestaltende Widerspruch der alten, ächten Römer, der Patrizier, und der Bewohner des Landes, der Plebejer; ein Contrast, der so entschieden und durchgebildet, besonders im Anfange hervortritt, daß man kaum begreift, wie Niebuhr und die ihm Folgenden ihn nicht besser zum Beweise für ihre Auffassungen benutzt, und wie neuere Schriftsteller (z. B. Hartung in seiner „Religion der Römer") ihn nicht bestimmter zum Grunde

---

1 Es kann wohl kaum entschieden genug darauf aufmerksam gemacht werden, daß unsere gegenwärtige Theorie des Kirchenrechts nach allen Seiten hin Kirchenrecht und Kirchenverwaltung verwechselt. Wir können uns auf die Ausführung dieser Bemerkung hier nicht weiter einlassen; vielleicht ist es uns gestattet, dieselbe an einem anderen Orte genauer zu behandeln.

2 *Augustinus* de civ. Dei sagt Lib. IV, c. 31 von Varro (wahrscheinlich aus dessen Liber Antiquitatum Romanarum), er habe erzählt: **Antiquos Romanos plus quam annos centum et septuaginta Deos sine simulacro coluisse.** Wer die Nachrichten über den alten römischen Cultus vergleicht, der wird dieses leicht bestätigt finden.

gelegt haben. Vielleicht ist die Ursache dieser Vernachlässigung auch darin zu suchen, daß man übersah, wie das ganze Verhältniß jener beiden Religionen und damit der Rituale für beide, nur als ein geschichtlich sich entwickelndes richtig verstanden werden kann. Denn das Verhältniß beider ist das, daß sie allmälig in einander übergehen, beginnend von einem ziemlich schroffen, wenigstens scharf gehaltenen Gegensatz. Wer daher von der Geschichte Roms und seiner Kirche im Allgemeinen spricht, der kann zwar, indem er Ein allgemeines Urtheil über dasselbe fällt, nie ganz Unrecht haben, eben so wenig aber darf er hoffen, das Richtige ganz zu treffen; denn das ganze römische Leben bildet sich nicht aus Einem festen Punkt heraus, sondern ist selbst nur der, in tausend verschiedenen Gestalten erscheinende Kampf jener beiden Elemente. Alle Erscheinungen müssen daher auch als ein Kampf begriffen werden, in welchem jede selbstständige Bestimmtheit nur da ist, um sich mit anderen zu messen, an ihnen unterzugehen, oder sie zu besiegen, ohne jedoch spurlos an dem Ueberwinder zu verschwinden, noch auch als Sieger sich gänzlich unverletzt in seiner früheren Reinheit zu bewahren. Vergißt man es, dieses gehörig zu würdigen, so erscheint das durch jenen ewigen Streit schon an sich verworrene Bild so sehr innerlich zerrissen und unbestimmbar, daß man ganz daran verzweifelt, seine Grenzen und seinen Inhalt fest zu bestimmen, und dadurch zu der Meinung kommt, es sei überhaupt keine feste Religion und Kirche, nebst ihrem Kirchenrecht, dagewesen, oder doch seien beide so wenig einflußreich, daß sie auch der Beachtung nicht werth seien. So mag es wohl auf der einen Seite in den kirchlichen Zuständen des römischen Reichs selbst seinen Grund haben, daß man sie nicht genauer den geschichtlichen Studien unterworfen hat. Es versteht sich indeß, daß hier nicht gesagt wird, es seien etwa die Gegenstände des römischen Kirchenrechts den Alterthumsforschern ganz entgangen; warum es sich hier handelt, ist nur die Frage, ob man bei der Darstellung des römischen Staats, sei es wo es sei, zum eigentlich Gedanken eines römischen Kirchenrechts sich erhoben

habe, und dieses ist zu leugnen. Was gegeben wird, ist in der That immer nur ein Bruchstück, wobei man zum Ueberfluß noch sich zum Bewußtsein zu bringen vergaß, daß das Gegebene eben nichts anderes sei.

Zu dem angeführten Grunde muß man als einen zweiten noch hinzufügen, daß die römischen Schriftsteller, von denen wir die Nachrichten über ihr Kirchenrecht schöpfen, eben so unklar als sparsam sind. Beides hat einen und denselben Grund, den nämlich, daß zu der Zeit, in welcher Varro, Livius und Dionysius schrieben, schon die alte Bestimmtheit der früheren Kirchenverfassung verschwommen war, und selbst für sie schwer herzustellen; daß sie aber das ihnen Gegenwärtige der Aufzeichnung nicht werth oder nicht bedürftig hielten. Indessen haben wir das öffentliche Recht in seiner ursprünglichsten Gestalt der Unklarheit der Quellen abgezwungen, warum sollten wir nicht ein gleiches Resultat für das Kirchenrecht erwarten dürfen? —

Diese Gründe, in der Geschichte des römischen Staates liegend, haben das Ihrige dazu beigetragen, ein eben so wichtiges als interessantes Feld in der römischen Staatswissenschaft unbebaut zu lassen. Wer sich veranlaßt finden mag, einen Blick auf das Geleistete, und auf das, was noch zu thun übrig bleibt, zu werfen, der wird, mag er nun unserer Ansicht beistimmen oder nicht, wenigstens Gelegenheit haben, die Schwierigkeiten und Dunkelheiten zu würdigen, die eben durch jenes Ineinandergreifen und Verschmelzen der patrizischen und plebejischen Elemente einerseits, und der einheimischen und fremden andererseits auf dem Gebiete der römischen Religion und des römischen Kirchenrechts entstehen, und — gesteigert durch den Zustand der Literatur — einen klaren Ueberblick des Ganzen erschweren.

Zu den genannten Ursachen kommen jetzt noch zwei andere der Geschichte der Wissenschaft entnommene. Wäre es unsere Absicht, das System des römischen Kirchenrechts und dessen Verwaltung in seiner ganzen Ausführlichkeit zu geben, so würden wir gezwungen sein auch auf diese genauer einzu-

gehen; da wir es aber unseren Kräften angemessener erachteten fürs Erste nur einen Anfang zu jenem Systeme anzubieten, so möge es genügen, den Inhalt unserer Ansicht im Allgemeinen bezeichnet zu haben.

Die geoffenbarte Religion des Christenthums kann, ihrem göttlichen Wesen nach, keine andere Gottesverehrung irgend einer Zeit und eines Volkes als eine wahre Religion anerkennen; es ist eine nothwendige Folgerung aus diesem Satz, daß dieselbe auch in der Staatsreligion der Nichtchristen nicht eine eigentliche Kirche sehen kann. Wort und Begriff von „Ecclesia" und „Kirche" sind germanisch-christlich; für die christliche Welt erst tritt jener Begriff als ein innerer, selbstständiger in das Bewußtsein, und damit ist zugleich erst für unsere Periode der Gedanke eines eigentlichen Kirchenrechts gegeben. Es kam daher den Rechtslehrern gar nicht in den Sinn, an ein Kirchenrecht der Römer zu denken, weil sie im römischen Staat keine Kirche erblicken konnten, und damit war denn in einer Zeit, wie die der letzten Jahrhunderte, wo man sich zu einer freieren Anschauung des Begriffs der Kirche nicht zu erheben wagte, die Aufstellung eines kirchenrechtlichen Systems für den römischen Staat fast eine wissenschaftliche Unmöglichkeit geworden. Alles hierher Gehörende fiel unter den vagen, von einem eben nicht großen Bewußtsein zeugenden Namen der „römischen Alterthümer"; und selbst das, was diese bieten, ist dürftig und geistlos. Sollte man geneigt sein den hiermit angeführten Grund nicht in tieferer Bedeutung gelten lassen zu wollen, so mag gegen eine solche Meinung hier nur eine bestimmte Berufung auf die innige Verbindung und das wechselseitige Verhältniß von Wissenschaft und Kirche überhaupt Platz greifen, wie es uns zur Zeit des erwachenden Studiums der alten Classiker bis tief in die neuesten Jahrzehende, freilich nicht immer zum Vortheil der freien Wissenschaft, entgegentritt. Im Gegensatz zu dieser Ursache wird aber Folgendes eben so wenig Widerspruch finden, als es einer weiteren Begründung bedarf. Die Studien der „römischen Alterthümer" bilden so wenig von Anfang an ein abgeschlossenes selbstständiges Gebiet, als gegen-

wärtig, weil jener Ausdruck keinen wirklichen Begriff, sondern eine von jenen vagen Vorstellungen bezeichnet, die weder bestimmten Inhalt, noch nothwendige Grenze anderswo haben, als in der Willkür dessen, der das Wort gebraucht. Es sind daher die römischen Antiquitäten auch nicht durch einen eigenen Mittelpunkt entstanden, um den sie wie Radien eines Kreises zusammenschießen, und ihre Haltung bekommen; sondern sie gehen von drei anderen Disciplinen aus, deren Lastträger und Wegweiser sie gleichsam sind, allem möglichen dienend, und daher an sich selber keinen Zweck habend. Diese Disciplinen sind die Grammatik, die Geschichte und das Recht. Was vom römischen Staats- und Volksleben unter jene drei Begriffe nicht recht untergebracht werden konnte, das ward, wenn man dessen bedurfte, erst als Erläuterung und Note zu dem Text der Classiker, der geschichtlichen Thatsache oder dem Rechtssatze hinzugefügt, allmälig von diesem losgerissen, und zu einem Convolut zusammen gestellt, das dann den Namen der Antiquitäten erhielt. Nun hat aber die alte römische Staatskirche weder einen eigenen römischen Classiker, der, sie uns vorführend, den bloßen Grammatiker zwänge, sich des Textes wegen den Inhalt anzueignen, noch auch tritt sie in der Geschichte als ein bewegendes, sondern immer nur als secundäres, begleitendes und allmälig sogar ganz verschwindendes Element ein, gerade in dem Maße, in welchem die Wichtigkeit der pragmatischen Entwickelung Roms die Aufmerksamkeit mehr und mehr auf dasselbe lenkt; endlich aber hat sie für das Recht, was zu den Deutschen herüber gewandert ist, fast gar keine Bedeutung. So erklärt es sich denn leicht, daß sie, und mit ihr das römische Kirchenrecht, selbst in den Antiquitäten nur zu einer verhältnißmäßig sehr geringen Anerkennung gelangt ist, und nicht die Beachtung gefunden hat, die sie verdient. —

Sind dies die in der Geschichte unserer Wissenschaft liegenden Gründe, die es bewirkt haben, daß die römische Staatskirche und ihr Gottesdienst keine selbstständige Stellung in den Bearbeitungen des römischen Staatslebens erhalten haben, so

muß doch bemerkt werden, daß neuerdings wenigstens für eine hierher gehörende Seite etwas mehr geschehen ist. Man ist seit einiger Zeit aufmerksam geworden auf die Religion der Römer, und zwar nicht als die bloße, einseitige Mythologie, sondern als eine Auffassung des Gottesbewußtseins selbst, das sich in jener Mythologie auszusprechen sucht. Es konnte nicht fehlen, daß dieses eine entscheidende Rückwirkung auf die ältere Anschauung der römischen Mythologie erlangen mußte. Wir besitzen hier als Resultat großer Studien, das Werk von Hartung, dessen schon oben Erwähnung gethan. Es ist klar, daß wir uns auf dasselbe um so weniger einlassen können, als es fast nur die Religion selbst darzustellen sucht. Gewonnen scheint uns indeß durch diese und ähnliche Studien die Idee, daß die Römer und ihr Staat eine Kirche gehabt; dann aber kann die Frage nach dem Recht nicht mehr zurückgewiesen werden, vielmehr entwickelt sich daraus die Aufgabe das Kirchenrecht selbst darzustellen. Was übrigens entschieden bei Hartung zu wünschen bleibt, ist einerseits eine schärfere Trennung des alten quiritarischen Mythus von dem plebejischen Gottesdienst, auf der anderen Seite die Durchführung des Gedankens, daß die Religion der Römer selbst durch die ganze Geschichte hindurch eine wesentlich im Werden begriffene ist, wechselnd, bekämpft, voll von fremden Elementen.

Die durch das bisherige wissenschaftlich gebotene Aufgabe der Darstellung eines römisch-heidnischen Kirchenrechts hat Schwierigkeiten, die wir uns nicht verhehlen dürfen. Sie ist nicht bloß schwierig an sich, oder weil der durchzuarbeitende Stoff in großem Mißverhältniß zu den geringen Resultaten steht, die er bietet, sondern hauptsächlich weil die Quellen selbst so äußerst ungenau und dürftig sind. Es ist, wie bemerkt, freilich nicht unsere Absicht, alles zu geben, was wir als Ziel der wissenschaftlichen Thätigkeit auf diesem Felde überhaupt anerkennen; was wir hier dem Publikum bieten, ist vielmehr nur ein Beitrag; sollte derselbe indeß freundlich aufgenommen werden, so erscheint er zugleich als eine Vorarbeit zu einem größeren Werke, bei welchem wir sachgemäße Winke

gern benutzten, um unsere Studien zu einem System des römisch-heidnischen Kirchenrechts selbst abzuschließen.

Ein sehr wesentlicher Theil des Kirchenrechts ist jedenfalls der eigentliche Gottesdienst im engen Sinne, der Inbegriff der Handlungen, durch welche der Staat sein Gottesbewußtsein zur Erscheinung bringt. Insofern derselbe bloß gedacht wird in Beziehung auf das religiöse Bewußtsein, gehört er freilich nicht dem Recht an; allein er greift aufs Tiefste in das Rechtsleben ein, sobald man ihn in Beziehung setzt zu dem Staat und seinen Theilen; und dieses ist zugleich die Seite, die von jeher, wie sie am meisten die Aufmerksamkeit der Staatsmänner wie des Volkes auf sich lenkte, auch am meisten beachtet ist. Diesen Gottesdienst in kurzem Umrisse darzustellen, ist daher die Aufgabe des Folgenden. Sie ist wichtig, weil sie uns einen tiefen Blick in das innere Leben des römischen Staats thun läßt, und uns eine Seite dieses mächtigen Bildes entfaltet, die bisher weder gehörig beachtet, noch richtig aufgefaßt ist. Wenn wir uns daher auch bloß auf das beschränken, was die Römer unter dem unbestimmten Ausdruck der „sacra“ zusammenfaßten, so dürfte doch eine Darstellung hoffentlich weder ohne Interesse, noch ohne Nutzen sein. Zur leitenden Ueberzeugung ist es uns geworden, daß Beiträge aller Art, sie mögen nun erscheinen, in welcher Form sie wollen, erst dann ihre richtige Bedeutung haben sowohl für den Fortschritt des Einzelnen, als für den Standpunkt des wissenschaftlichen Bewußtseins, wenn sie gegeben werden mit klarer Einsicht in das, dem sie als Vorarbeit und Zugabe dienen sollen, hier also in den Begriff des Kirchenrechts nach seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. Die allgemeine Tendenz einer Zeit sucht und findet ihre Berechtigung auch in den einzelnsten Erscheinungen, dieselben eigenthümlich gestaltend. Daher wird eine jede Arbeit, die in dieser Beziehung den Standpunkt und die Forderung ihrer Gegenwart begriffen hat, mag sie eine eng beschränkte oder eine allgemeinere Aufgabe haben, wirklich der Wissenschaft zu nützen im Stande sein.

Erster Theil.

Ueber die Sacra im Allgemeinen.

Erster Abschnitt.

Begriff der Sacra.

§. 1.

Allgemeine Vorbemerkung.

Die nothwendigste Bedingung für die Aufstellung eines jeden Systems ist die, einen festen Grundbegriff, der dasselbe ganz umfasse und nicht über dasselbe hinausgehe, aufzufinden. Wo ein solches System eine bloß philosophische Deduction enthält, ist Weg und Aufgabe einfach und bestimmt; will es aber den inneren Organismus geschichtlicher Institute umfassen, so entsteht die Frage, woher es diesen Hauptbegriff sich nehmen soll. Die eine Seite in der Wissenschaft unserer Gegenwart wird fordern, daß es sich hier, wie in der Ausführung selbst, rein an die Ueberlieferung halten solle, da es ja doch nur Ueberliefertes darstellen will, die andere verlangt jenen Grundbegriff als das Resultat einer selbstständigen, logischen Entwickelung auf begrifflichem Wege.

Es ist eben so falsch, das Erstere von vorn herein für ungenügend zu erklären, als es einseitig ist, sich bloß auf das Letztere zu stützen; das Richtige ist, das man erst untersuche, wie weit die Tradition selber erlaubt, ein System auf ihr zu erbauen, und dann erst die begriffliche Darstellung zu Hülfe rufe, wo jene nicht ausreicht.

Betrachten wir hier demnach zuerst die Begriffsbestimmung, so weit dieselbe aus den Quellen selbst hergestellt werden kann, so hat solche Zumuthung allerdings das Wahre, daß sie den, der durch seinen Gegenstand befähigt ist, ihr nachzukommen, über alle Zweifel erhebt, und für das, was er behauptet, die höchste objective Wahrheit begründet. Allein es ist zu allgemein bekannt, daß eben in dem Auffassen scharfer Unterschiede in der Begriffsbestimmung kein Volk sich mehr verziehen hat, als das römische; wer daher einer solchen bedarf, und sie aufstellt, der wird gezwungen sein, sie in den meisten Fällen sich selber zu schaffen. Dies ist zuerst zu bedenken, ehe man die Aufstellung derselben tadelt. Dazu kommt ein zweites Moment, das gerade in neuester Zeit von Einigen schärfer urgirt ist, als es vielleicht mit Recht geschehen dürfte, von Anderen aber weit entschiedener zurückgewiesen ward, als es sich vertheidigen läßt. Die Römer haben nämlich in den Zeiten, aus welchen die meisten und wichtigsten Nachrichten stammen — den Beginn der Kaiserzeit meinen wir — selbst schon keine klare Anschauung mehr über die alten Verhältnisse, wie sie im Beginn der Entwickelung des römischen Staats neben einander und gegen einander sich geltend gemacht. Dies läßt sich so wenig leugnen, daß wir ohne Scheu behaupten dürfen, in mancher Hinsicht mehr von der Zeit der Könige zu wissen, als Livius und Dionysius; wenigstens daß wir das, was wir wissen, seiner inneren Bedeutung nach besser begreifen, wie sie. Dies aber macht die Aufstellung bestimmter Begriffe doppelt schwierig; und besonders gilt dies von dem Begriff, um dem es sich hier handelt.

Varro, der in seinem Werke De Lingua Latina[1] gerade hier die Hauptquelle ist, hätte eben in einer solchen Schrift vorzugsweise sich bemühen müssen, Divergirendes nicht zu verwechseln. Wie viel wir freilich von seinen Libris de sacris publicis und de sacris privatis verloren haben, dürfte sich

1 Wir benutzen die Ausgabe Durdrechti, 1619. cum notis Scaligeri, Turnebi, Victorii et Ant. Augustini, nach welcher wir citiren.

nicht berechnen lassen. Sein Sprachgebrauch ist aber der, alle dem Wort sacra im Allgemeinen ähnliche Ausdrücke Dies, Feriae, Festa, so wie die Namen der Feste selbst, z. B. Quirinalia, Vulturnalia u. a. m. als gänzlich gleichbedeutend zu gebrauchen. So sagt er „Furinalia a Furina, quod ei deae feriae dies is, cujus etc.[1]" und „Armilustrium, ab eo, quod in armilustrio armati sacra faciunt[2];" ferner „Compitalia, dies attributus laribus — tum in compitis sacrificatur[3]" und „Lupercalia, quod in lupercali luperci sacra faciunt[4]". Wir führen nur diese wenigen Beispiele an, um zu zeigen, daß man bei Varro nicht stehen bleiben, oder eine Bestimmung des Wortes sacra erwarten darf; durch seine ganze Aufzählung der einzelnen Feste verhält er sich vollkommen eben so gleichgültig gegen jede genaue Begriffsbestimmung. Etwas bestimmter ist Festus[5], obwohl wir auch bei ihm nichts weniger als eine klare Auffassung finden. Noch Mangelhafteres würde sich endlich aus anderen Bruchstücken ergeben. Wir sind daher in der Feststellung unseres Begriffes ganz auf uns selbst angewiesen, und man darf es im Folgenden weder tadeln, wenn wir selbstständig zu Werke gehen, noch unverzeihlich finden, wenn etwas zu wünschen übrig bleibt.

§. 2.

Begriff der Sacra.

Am richtigsten und leichtesten wird dieser Begriff uns bestimmt werden, wenn wir auf das Wort zurückgehen, aus welchem er selbst entsteht, das „sacrum esse."

Die Vornahme einer jeden gottesdienstlichen Handlung knüpft sich bei allen Völkern an bestimmte Orte, die durch die Nähe

1 *Varro* d. L. L. V, p. 48.

2 ll. p. 48 fin.

3 ll. p. 49.

4 ll. p. 46.

5 Festus v. Feriae. Ferias. Dies.

der Gottheit eine gewisse Heiligung erhalten. Von diesen Gedanken ausgehend, kamen die Römer dahin, eben jene Beziehung zur Gottheit selbst „sacrum esse" zu nennen. In dieser allgemeinsten Bedeutung ist jener Ausdruck ganz gleichgültig gegen den Gegenstand, der sacer ist; er kann ein Mensch, ein Ort, eine Sache, Geld oder irgend etwas anderes sein[1]. Daher ist der ein „homo sacer," der nur noch in Beziehung zur Gottheit steht, der aus der bürgerlichen Gesellschaft hinausgewiesen, dem rächenden Gotte überantwortet wird; gleichwie ein locus sacer derjenige, der durch irgend ein Moment mit dem Gottesbewußtsein in unmittelbare Verbindung gesetzt ist.

Schon in diesem allgemeinsten Begriff treten die beiden, von uns in der Einleitung angedeuteten Elemente des römischen Staats, sich bekämpfend aus einander. Die Patrizier, oder ihre Vertreter, die Pontifices, erklären, daß nur dasjenige wahrhaft sacer sein könne, was durch sie — ex instituto Pontificum — geweiht sei[2]. Dennoch wissen wir, daß auch die Plebejer für sich es unternahmen, gewisse Orte im Allgemeinen und im Besonderen zu consacriren, wie den Mons sacer, oder wie der von Livius erzählte Fall bei dem Sacellum Pudicitiae plebejae[3] zeigt, wovon unten das Nähere vorkommen wird. Von solcher Consecration sagten dann die Pontifices „vix videtur sacrum esse[4]."

Indessen geht nun hieraus hervor, daß man sich nicht genau ausdrückt, wenn man, wie es zu geschehen pflegt, in der Aufzählung der Dinge, welche extra commercium sind, die Begriffe von sacrum, sanctum und religiosum als ganz coor-

1 *Fest.* v. sacer mons. Gallus Aelius ait sacrum esse quocumque modo atque instituto civitatis consecratum sit, sive aedis, sive ara, sive signum, sive locus, sive pecunia, sive aliquid aliud, quod diis dedicatum, atque consecratum sit.

2 *Fest.* l. l. Quod autem privati suae religionis causa aliquid earum rerum deo dedicent, id Pontifices Romanos non existimare sacrum.

3 *Liv.* X, 23.

4 *Fest.* l. l.

binirt betrachtet. Das Verhältniß ist vielmehr so, daß der Begriff des sacrum der allgemeinere ist, innerhalb welches sich das religiosum — durch die Bestattung eines Leichnams — und das sanctum — wo der Ort dem Dienst einer bestimmten Gottheit geweiht wird — unterscheiden. Dies dürfte vielleicht Widerspruch finden; indessen ist der Beweis nicht schwer zu führen, und weil der Begriff des sanctum auf das Genaueste mit dem Ausdruck sacellum, das Diminutiv von jenem, zusammenhängt, so müssen wir hier kurz die Begründung unserer Behauptung andeuten. — Varro bemerkt[1]: man habe so oft von templis im Allgemeinen gesagt, sie seien überhaupt „sancta." „Id est falsum," fügt er hinzu, „nam curia Hostilia templum est, et sanctum non est." Nun wissen wir aber aus Livius[2], daß diese curia Hostilia bestimmt war für die Geschlechter, die von Tullus Hostilius aufgenommen wurden, nach Livius sechs, nach Dionysius sieben, und zwar, wie letzterer sagt: „βουλῆς τε μετέχειν καὶ ἀρχὰς λαμβάνειν[3]" — so daß diese curia oder das zur curia bestimmte Gebäude (vergl. unten) einen ganz allgemeinen Zweck hatte. Mithin unterschieden sacrum und sanctum sich eben dadurch, daß jenes die allgemeine Beziehung zu feierlichen gottesdienstlichen Handlungen ausdrückt, dieses die bestimmte Heiligung, also das dem bestimmten Gotte Geweihte bezeichnet. Daß nun selbst dann, wenn etwas sanctum war, doch auch noch an ihm der Charakter des sacrum esse als das Allgemeinere von den Römern festgehalten ward, ist nicht bloß an sich nothwendig, sondern wird ausdrücklich von Varro anerkannt, der von mehreren Tempeln in Rom sagt: „quod in urbe Roma pleraeque aedes sacrae sunt templa, eadem sancta[4]." Noch ausdrück-

1 *Varro* d. L. L. VI, p. 67.

2 *Liv.* I, 30.

3 *Dion. Hal.* III, 29.

4 *Varro* l. l.

licher aber wird unsere Ansicht von der Bedeutung des sanctum esse bestätigt, wenn Varro fortfährt: „et quod loca quaedam agrestia, quod alicujus dei sunt, dicuntur Tesca[1].“ Daß diese loca tesca nämlich sancta sind, bestätigt er selbst sogleich: „Quare heic qui tesca dixit, non erravit; neque ideo, quod sancta, sed quod ibi mysteria fiunt — Tuesca dicta, post tesca.“ Also waren sie sancta, weil sie „alicujus dei sunt,“ wenn sie gleich außerdem noch durch die Vornahme von Mysterien den Namen Tuesca (von tueri) erhalten haben.

Es dürfte sich daher wohl schwerlich bezweifeln lassen, daß der Ausdruck „sacrum esse,“ so wie er auf einen bestimmten Ort bezogen wird, ganz allgemein die Beziehung zu gottesdienstlichen Handlungen bezeichnet. Damit ist denn auch der Begriff der sacra selbst gegeben; wenigstens in seiner ursprünglichsten und reinsten Gestalt; es sind Sacra die gottesdienstlichen Handlungen, welche an einem locus sacer vollzogen werden.

Dieses ist nur der allgemeinste Begriff von sacra überhaupt, der festzuhalten ist, weil wir in der Folge mehrfach auf ihn zurück kommen müssen. Damit er aber auch seinem Inhalt nach bestimmt erscheine, ist es nothwendig, das Verhältniß desselben zu den schon angeführten Ausdrücken, so wie zu einigen anderen, in das richtige Licht zu stellen.

§. 3.

Feriae, Festa, Ludi, Dies, Sacrificium.

Wir können, ehe wir genauer auf diese Ausdrücke eingehen, nicht unterlassen, eine Bemerkung hinzusetzen, die freilich eine allgemeinere Bedeutung hat, aber doch auch hier einschlagend ist. Der Unterschied in der römischen und germanischen Auffassung der Lebens-, wie der Rechtsverhältnisse läßt sich dahin charakterisiren, daß der Römer davon ausgeht, die einzelnen Seiten der ihm entgegentretenden Erscheinungen sich zum

1 *Varro* d. L. L. VI, p. 67.

Bewußtsein zu bringen, und in seiner Anschauung bestimmt zu begrenzen, während der Deutsche zuerst versucht, an einem Jeden das Allgemeine zu finden; jener giebt an jedem Dinge das, wodurch es sich von allen anderen unterscheidet, dieser das, wodurch es mit den übrigen zusammenhängt.

Diese bezeichnende Eigenthümlichkeit, die nicht etwa das Resultat langer und scharfer Reflexion, sondern die schon gleichsam in den ersten Keimen der Sprache, dieses Schooßkindes der Gedanken, gegeben ist, zeigt sich auch bei dem oben aufgestellten Begriffe. Der Römer hat kein Wort, was ihm unsern „Gottesdienst," als die Einheit der öffentlichen Handlungen, durch welche die im Einzelnen lebendige Religion als gemeinsame That zur Erscheinung kommt, wiedergeben könnte. Denn „cultus deorum" bedeutet nicht den Gottesdienst, sondern ist weit allgemeiner; und der Versuch des Macrobius, den Gottesdienst als begriffliche Einheit zu umfassen, mit dem Ausdrucke „sacra celebritas[1]," ist gewiß ein mißlungener zu nennen. Dagegen bezeichnet er an seinem Gottesdienst alle einzelne Seiten auf das Genaueste, und dieses ist die Bedeutung der hier zu beleuchtenden Worte.

Was nämlich zuerst die **Feriae** betrifft, so erfahren wir, daß dieselben, nach Festus Ansicht, bei den Alten „**Festas**" geheißen haben[2]. Wunderlich sticht dagegen seine weitere Meinung ab, daß die **Feriae** benannt seien „a feriendis victimis[3]." Was kann an dem „ferire victimas" früher „festum" geheißen haben? Gewiß nichts; im Gegentheil will er wohl etwas ganz Anderes sagen.

Das Wesentliche in dem eigentlichen Gottesdienst der Römer wie der Griechen, der Mittelpunkt, um den sich das Ganze dreht, der eigentliche Act der Vermittelung der Gottheit mit dem ihr dienenden Priester und Volke ist das Opfer. Da

---

1 Sat. I, 16, und dieser §. am Ende.

2 *Fest.* v. **Ferias.** Ferias antiqui festas vocabant.

3 *Fest.* v. **Feriae.** Feriae a feriendis victimis appellatae.

nun das Tödten des Opferthieres ferire victimam hieß, so nannte man die ganze Handlung Feriae. Es ist das ferire pro populo, was mit diesem Ausdruck bezeichnet wird, und wodurch derselbe die allgemeine Bedeutung erhält, den ganzen Gottesdienst zu bezeichnen, insofern für das Volk ein Opfer vollzogen wird. Zugleich war der Tag des Gottesdienstes damit für das Volk ein heiliger Tag — ein dies festus (von fas esse); es sollten an dem Tage des öffentlichen Gottesdienstes keine anderen Geschäfte vollzogen werden. Wo daher feriae sind, da ist auch ein dies festus; und wenn Festus meint, die Alten hätten diesen letzten Ausdruck durch den ersteren verdrängen lassen, so ist nur das wahr, daß man bei feriae sich stillschweigend das festum esse des Tages hinzudachte, an welchem jene Opfer vorgenommen wurden. Somit bezeichnen uns diese beiden Ausdrücke den Gottesdienst nach zwei Seiten hin: feriae als Opfertag, festum als arbeitfreier Tag. — Nun nahm freilich später das festum esse eine eigene Bedeutung an; es ward das Wort für unser „festlich." Die Opfertage waren nämlich entweder mit einem Feste für das Volk, mit Mählern und Spielen verbunden, oder sie waren bloße Opfertage, die nur arbeitfrei gehalten wurden; die ersteren hieß man dies festos, die letzteren schlechthin feriae. Unser Grammatiker vergißt aber — nicht zum ersten Mal — hierbei die alte Zeit und die spätere auseinander zu halten, und wirft deshalb sehr ungrammatisch alle Bedeutungen durcheinander. Er ahnt nicht einmal, daß es höchst wunderlich klingt, wenn er sagt: „Ferias antiqui festas vocabant et aliae erant sine die festo, aliae cum festo"; denn hier ist es doch klar, daß das erste Mal der Ausdruck „festas" in einem anderen Sinne gebraucht sein muß, als bei der Fortsetzung des Satzes mit „et aliae" —; wäre Beides identisch, so würde man sinnlos sagen müssen, die Alten hätten festas dies gehabt, sine die festo! Daß aber auch an den Feriis sine die festo ein Opfer mithin ein ferire victimas stattfand und daher der Name derselben wohlbegründet war, ist bekannt. So vollzog an den nundinis der Rex in arce die nonalia sacra, und diese werden von

Varro ausdrücklich „feriae primae menstruae" genannt[1]. (vgl. unten)

Halten wir diese Feriae und Festa nun zusammen mit unserem Begriff des Gottesdienstes, so sehen wir ihn damit in seiner Beziehung auf die Theilnahme des Volks an demselben bezeichnet. Es tritt dieses noch deutlicher hervor, nachdem aus dem festum esse die Ludi geworden sind. In den alten feierlichen und öffentlichen Aufzügen, wie den Agonalien und Saturnalien begnügte man sich noch mit Festmählern aus dem Ertrage der Viehzucht und des Ackerbaus; nachdem Carthago gefallen war, glaubte man, da man im Stande war, den Gottesdienst mit größerem Aufwand zu feiern, nun auch verpflichtet zu sein, ihn zum Ergötzen und Genuß des Volkes so prachtvoll als möglich zu begehen. So entstanden die eigentlichen Ludi, eine Potenziirung des Festum esse.

Hiermit ist der römische Gottesdienst nicht erschöpft. Es hat derselbe, eben als ein einem höheren Wesen Gewidmetes, auch in Beziehung auf die Zeit ein über die Willkür des Einzelnen erhabenes Moment in sich[2]. Er fällt auf bestimmte Tage; und in dieser einseitigen Beziehung aufgefaßt, erscheint der Tag selbst gleichsam als ein dies sacer, oder wie Varro sagt: „dies attributus laribus" etc. Wie daher der Gottesdienst in Beziehung auf den locus sacer die sacra genannt wird, so heißt er, als dies sacer aufgefaßt, einfach dies. Von Macrobius[3] wird dies attributum esse des dies, oder das sacer esse der Zeit desselben, als das festum esse desselben bezeichnet. Man sieht, wenn man die angeführte Stelle genau durchlies't, wie bei ihm schon die Bestimmungen durcheinanderlaufen. Eine nothwendige Folge davon ist, daß eine noch größere Menge von Abtheilungen entsteht, wovon die angeführte Stelle einen Beleg giebt. Bei Varro

---

1 *Varro* d. L. L. V, p. 49. fin.

2 *Liv.* V, 52.

3 *Macrob.* Saturn. I, 16.

ist hingegen noch dies, feriae und sacra ganz identisch, ohne daß er über die verschiedenen Bedeutungen sich klar wird[1].

Wesentlich die hier angenommene Bedeutung hat die Benennung der Tage nach den Göttern, denen sie heilig waren, wodurch die Namen der Feste entstanden sind; ist dies die allgemeinere Bezeichnung, so bestimmt jener Name die Beziehung des dies zu dem bestimmten Gotte. Gerade in diesem Sinne gebraucht Varro beide Bezeichnungen, und zwar so häufig und durchstehend, daß man an der Richtigkeit des angegebenen Verhältnisses nicht zweifeln kann[2].

Endlich ist noch das Sacrificium zu erwähnen. Seine nähere Bedeutung ergiebt sich schon aus dem Wort; es ist das sacra facere; die einmalige, für sich betrachtete gottesdienstliche Handlung selbst. Die Erklärung bedarf wohl keiner weiteren Ausführung. —

Es findet sich, worauf schon einmal beiläufig hingewiesen ist, nur ein Versuch, alle die von uns näher bezeichneten Seiten des Gottesdienstes zu einer Einheit zusammenzufassen. Macrobius sagt, an der oft erwähnten Stelle: „Sacra celebritas est, vel cum sacrificia Diis offeruntur" (das alte Feriae) „vel cum dies divinis epulationibus celebratur" (wie es, was unten gezeigt werden soll, bei den alten Festis in den Curien u. s. w. stattfand, Festus v. ferias) „vel cum ludi in honorem aguntur Deorum" (die späteren öffentlichen Feierlichkeiten, deren Ursprung in den Aufzügen der Salier, die ancilibus armati Rom durchziehen, zu suchen ist) „vel cum feriae observantur" (die spätere Bedeutung der Feriae, wo sie das Freisein von Arbeiten bezeichnen). Man sieht aber aus der Aufstellung dieser ganzen Entwickelung der einzelnen

---

1 Vgl. bes. das fünfte Buch von der ersten Lücke an.

2 So z. B. l. l. p. 49. „Compitalia, dies attributus laribus."p.48. „Opeconsiva dies ab dea Opeconsiva." „Meditrinalia dies dictus a medendo. „Fontinalia a fonte, quod is dies feriae ejus." Besonders an dem letzten Beispiel sieht man, wie unklar sich der Grammatiker über die eigentliche Bedeutung der Worte ist. Vgl. übrigens das ganze fünfte Buch.

Momente in der sacra celebritas, daß dieses Wort eben so wenig einen festen Begriff bildet, als jene einzelnen Beziehungen alle Seiten des Gottesdienstes erschöpfen. Macrobius verwechselt die alten und späteren Bedeutungen und kommt gar nicht zum Begriff der sacra selbst, der nur aus der Beziehung des Gottesdienstes auf den Ort gefunden werden kann.

Mit diesen verschiedenen Beziehungen sind nun alle Seiten des Gottesdienstes erschöpft; Sacra heißt er, insofern er an einem locus sacer vorgenommen wird; Feriae, Festum und Ludi, insofern das Volk an ihm Theil nimmt, durch Freiheit von Arbeiten und öffentliche Festlichkeiten, später durch Spiele; Dies, insofern derselbe an einem geheiligten Tage stattfindet; und der Dies hat wieder seine Namen nach den Göttern, denen der Tag geheiligt ward. Wenn wir nun in dem Folgenden ein System des Gottesdienstes zu geben versuchen, so können wir als den allgemeinsten Begriff den mit Opfern verbundenen Gottesdienst hinstellen. Am unmittelbarsten setzt das Opfer einen bestimmten Ort voraus, an dem es dargebracht wird; daher kommt es, daß dieser von uns aufgestellte allgemeinste Begriff des Gottesdienstes bei den Römern mit dem Wort sacra bezeichnet wird; bei dem Gebrauche desselben verschwindet ihnen die bestimmte Beziehung desselben zum locus sacer, während bei den übrigen Ausdrücken feriae, festa, dies, das einzelne Moment der Zeit u. s. w. vorwaltet. Ein System des römischen Gottesdienstes kann somit am richtigsten als das System der Sacra bezeichnet werden, und das ist es auch, was sich die Römer gedacht zu haben scheinen, wenn sie von Sacris im Allgemeinen reden. Ein näheres Eingehen auf das Einzelne wird uns nun den Organismus derselben, wie er dem römischen Kirchenrecht zum Grunde liegt, deutlich machen.

Zweiter Abschnitt.

Eintheilung der Sacra.

§. 4.

Die römischen Eintheilungen im Allgemeinen.

Steht die geistige Auffassung irgend einer Periode einmal auf dem Standpunkte, die besonderen Seiten eines allgemeinen Begriffes für sich herauszuheben und zu betrachten, so wird, wenn sie so weit kommt sich eine systematische Anordnung zusammenstellen zu wollen, diese gleichfalls nicht als durch den Hauptbegriff selbst gegeben erscheinen, sondern von jenen einzelnen Seiten abhängig sein. Dies zeigt sich, wie bei so manchem Anderen im römischen wissenschaftlichen Leben, so auch besonders in ihrer Systematisirung der Sacra. Wir könnten diese ganz vernachlässigen, oder doch nur oberflächlich andeuten, wenn man nicht, besonders in neuerer Zeit, sie theils gänzlich übersehen, theils zu hoch angeschlagen, theils, die Kritik vorbehalten, von vorn herein als absolut richtig angenommen hätte. Die letzte, freilich bequemste Theorie, verführte z. B. dahin, daß man unter Anderen den Festus unbedenklich zum Grunde legte, und ohne zu fragen, ob denn auch dieser gehörig unterrichtet gewesen und nicht vielmehr ebenfalls einseitig verfahren sei, bloß das Widersprechende, so gut es gehen wollte, mit ihm in Uebereinstimmung zu bringen suchte. Daß dies nicht der richtige Weg ist, zu einer klaren Anschauung des ganzen Verhältnisses zu gelangen, wollen wir jetzt im Allgemeinen nachweisen (§. 4. und 5.); dann wird es weiter unsere Aufgabe sein, die bekannte Stelle des Festus, die schon zu mehreren Streitigkeiten und Mißverständnissen Anlaß gegeben, genauer zu untersuchen (§. 6.); endlich werden wir das wahre Princip der Eintheilung selbst aufstellen (§. 7.).

Wir haben schon angedeutet, daß das System des Gottesdienstes mit Opfern von den Römern nach den einzelnen äußeren Momenten aufgefaßt und eingetheilt wor-

den ist. Die Eintheilungen dieser Art, die von ihnen theils ausgeführt sind, theils stillschweigend zum Grunde gelegt werden, sind zuvörderst hauptsächlich folgende.

I. Die allgemeinste und scheinbar umfassendste ist die des Dionys von Halicarnaß[1], indem er sagt, Numa habe die „ἱερα" (nämlich sacra — jenes ist wohl nur eine wörtliche Uebersetzung der dem Dionysius vorliegenden lateinischen Quellen) eingetheilt in πολιτικὰ und συγγενικά. Hiermit wird von ihm, wie unten näher ausgeführt werden soll, der Unterschied der sacra pro populo und der sacra pro gentibus gemeint. Es bezieht sich aber diese Trennung bloß auf die alten Patrizier, und läßt die Plebejer ganz weg, was freilich in einer Beschreibung der Einrichtungen Numa's nicht wohl anders sein konnte, jedoch auch zur Folge haben muß, daß eben deshalb bei einer, den ganzen römischen Staat umfassenden Darstellung seine Eintheilung nicht zum Grunde gelegt werden kann. Dieselbe Scheidung hat auch Livius[2]. Er sagt freilich sacra publica statt sacra pro populo, was uns indeß hier noch gleichgültig bleiben muß. — Daß der Grundgedanke einer wesentlichen inneren Verschiedenheit der sacra publica und gentilitia durch die ganze römische Auffassung hindurchgeht, dürfte schon sich nach diesen Stellen kaum bezweifeln lassen. Wir werden später hierauf näher zurückkommen.

II. Eine andere Eintheilung ist die, welche auf der eigentlichen Bedeutung des Wortes Sacra, als einer Beziehung auf den heiligen Ort, wo die gottesdienstlichen Handlungen vorgenommen werden, beruht. Diese ist zum Theil durchgeführt in der sogleich zu betrachtenden Stelle des Festus. Wir anticipiren das Resultat, um ihr ihre richtige Stelle unter den aufzuführenden Eintheilungen anzuweisen. Festus sagt: „Publica sacra sunt, quae fiunt pro populo, quaeque

---

1 *D. H.* II, 63.

2 *Liv.* V, 52. — An gentilitia sacra ne in bello quidem intermitti, publica sacra et Romanos Deos etiam in pace deseri placet?

pro montibus, pagis, curiis, sacellis." Es wird sich ergeben, daß hier wesentlich der Gedanke an den locos sacer (die arx — Capitolium, — die compita, die curiae und die sacella) zum Grunde liegt. Auch diese Eintheilung ist einseitig und deshalb für uns unbrauchbar.

III. Eine dritte Eintheilung ist die, gleichfalls von Festus angeführte, welche sich nach dem Moment der öffentlichen Festlichkeiten regelt, die bei dem Gottesdienste stattfanden oder fehlten. Wir haben die Stelle schon benutzt; — „Ferias", sagt er, „antiqui festas vocabant et aliae erant sine die festo ut nundinae, aliae cum die festo, ut Saturnalia." Auch diese Eintheilung ist mehr ein Versuch zum Eintheilen, oder einer bloßen Bemerkung gleich zu stellen, als einer Grundlage zu einem Systeme, was keines Beweises bedürfen wird.

IV. Die vierte Eintheilung könnte man allenfalls Cicero[1] zuschreiben, obgleich er nur eine Seite derselben hervorhebt. Es ist die in perpetua und non perpetua. Sie klärt uns gleichfalls über eine Seite der Sacra auf, läßt aber so viel Wesentliches unberücksichtigt, daß wir sie erst als Moment in der Eintheilung selbst wieder finden werden.

V. Desto wichtiger ist die Eintheilung Varro's, die er consequent durchführt, und bei der es zu verwundern ist, wie man sie bei der Benutzung des Festus so gänzlich hat übersehen können. Varro nämlich ist in seinem fünften Buch auf die Namen der Zeitabschnitte gekommen[2]; gleich nach der ersten Lücke geht er darauf über, diese Namen aus ihrer Entstehung durch den Gottesdienst zu erklären. Hier will er nun als Hauptgrundlage den Gedanken ausführen, die feierlichen Tage einzutheilen, je nachdem sie der Götter, oder bloß der Menschen wegen bestimmt worden sind[3]. Die ersten zer-

1 *Cicero* de leg. II, 19, 20, 21.

2 *Varro* d. L. L. V, init. — „in hoc dicam de vocabuleis temporum."

3 l. l. p. 46. „Dicam prius, qui deorum causa, tunc qui hominum, sint instituti."

fallen ihm wieder in dies statuti und dies annales[1]. die hominum causa instituti aber sind nach seiner Meinung zusammenzufassen, unter dem Namen der dies (oder feriae) conceptivae[2]. Ueber den Begriff der Conceptivae feriae steht Varro freilich im directen Widerspruch mit Festus, der sie, im Gegensatz zu jenem, als jährliche feriae bestimmt wissen will[3]. Wir werden unten die Lösung dieses Irrthums des Varro, der sich hier ungenau ausgedrückt hat, zu geben versuchen. Hätte man sich indeß zum Bewußtsein gebracht, daß dies hier technisch steht statt dies sacer und dieser ohne Opfer, mithin ohne sacra nicht gedacht werden kann, wie dieses schon hinlänglich durch die ganz gleiche Bedeutung von dies und feriae bei Varro bewiesen wird, so würde man ein vollständiges und geordnetes System der römischen sacra gehabt haben. Allein dies ward übersehen, und so ist diese durchgreifende Eintheilung des Grammatikers niemals beachtet worden, die freilich in weiterer Ausführung mancherlei Berichtigungen und Zusätze, besonders durch Macrobius (a. a. O.), worauf wir unten zurückkommen werden, hätte erfahren müssen. Wir behaupten aber damit nicht, daß dieses auch der richtige Weg gewesen wäre, zu einem wissenschaftlichen Systeme zu gelangen; denn er beruht auf dem einseitigen Moment der Zeitbestimmung, und kann daher uns das Ganze des römischen Gottesdienstes nicht als ein innerlich begründetes und organisches Ganze vorführen. Das zeigt sich schon aus der Art, wie die Eintheilung dem Varro selbst entstanden ist. Beiläufig, unter einem ganz anderen, dem Gottesdienste durchaus fremden Begriff, erscheint sein System; es

---

1 l. l. p. 49. „De statutis diebus dixi, nunc de annalibus dicam."

2 l. l. p. 49. Praeterea feriae Conceptivae, quae non sunt annales.

3 *Fest.* v. Conceptivae feriae — festa dicebantur, quae incertis diebus servabantur quotannis, ut sementinae, compitalitiae. — Varro sagt von den beiden Beispielen des Festus gleichfalls, daß sie dies annales sind, und nennt den dies annalis der Feriae Latinae einen dies conceptivus." (s. unten)

geht an uns vorüber, ohne daß wir uns recht bewußt werden, ein Bild der Sacra erhalten zu haben.

Wir haben bis jetzt die Haupteintheilung, die gewöhnlich zum Grunde gelegt wird, wenn man von den sacris handelt, übergangen; nämlich die in sacra publica und privata, welche auf einer Stelle des Festus beruht. Diese Stelle hat schon zu mancherlei Untersuchungen Anlaß gegeben, wie sie auch den ursprünglichen Grund der gegenwärtigen Schrift bildete. Sie hat so viel Wahres in sich und enthält doch zugleich eine so entschieden falsche Auffassung des Ganzen, daß man von ihr das alte Wort mit Recht gebrauchen kann: neque bene cum illo, neque bene sine illo. Sie bedarf daher jetzt einer eigenen Beleuchtung.

§. 5.

Festus voc. Publica sacra. Savigny's und Creuzer's Erklärung.

Festus sagt: „Publica sacra, quae publico sumtu pro populo fiunt, quaeque pro montibus, pagis, curiis, sacellis. At privata, quae pro singulis hominibus, familiis, gentibus."

Was hier zunächst zu untersuchen ist, ist die Classification der Sacra, welche Festus in Publica und Privata theilt. Die erste Frage muß demnach die sein, in welchem Moment derselbe den Begriff des Publicum von dem des Privatum trennt oder was ihm das Publicum und Privatum selber ist. Diese Frage, so nothwendig sie auch wird, um zu einer klaren Einsicht in das ganze System zu gelangen, hat keiner der Bearbeiter bis jetzt noch aufgeworfen. Desto mehr hat man sich, jene Grundeintheilung bei Seite schiebend, auf die Untersuchung der einzelnen Arten der sacra publica und privata selbst gelegt. Savigny besonders war es, der die Classification unter diese beiden Hauptbegriffe, die er stillschweigend als richtig voraussetzt, genauer betrachtet, und das Richtige allerdings angedeutet hat[1]. Er meint, sacra publica

1 Zeitschrift f. gesch. Rechtsw. B. II. N. XV.

könne in einem zwiefachen Sinne angenommen werden. Erstlich in ausschließender Beziehung auf den ganzen populus, was er dann mit sacra popularia für gleichbedeutend hält; dann in einem weiteren Sinne, sodaß der Ausdruck sich nicht bloß auf den ganzen populus, sondern auch auf dessen Theile (montes, pagi, curiae, gentes) bezöge. Entgegengesetzt den sacris publicis ständen dann die sacra privata.

Hierbei erscheint indessen alsbald eine Hauptschwierigkeit. Die sacra pro populo, pro montibus etc. sollen Opfer sein, die für das Wohl des Volkes, nämlich der Plebejer in den Montes, der Patrizier in den Curien als Theile von ihnen, gebracht worden sind. Wäre dieses richtig, so würde der Ausdruck „sacra pro sacellis" ein ziemlich unverständlicher sein, sofern sacellum hier wirklich das bedeutet, was es heißt, nämlich eine Kapelle. „Denn", erklärt Savigny selbst[1], „man begreift wohl, wie in einer Kapelle Opfer gebracht werden konnten, aber daß es für dieselbe geschah, um ihres Wohls willen, ist sehr unwahrscheinlich." Allerdings ist es nicht sehr wahrscheinlich; besonders da dann die Kapellen den ganzen Theilen des Volkes coordinirt gewesen wären, was man füglich einen Unsinn nennen würde. Savigny sucht daher den Widerspruch zu lösen, indem er Niebuhr's mündlicher Erklärung folgt[2]. Er behauptet, das sacellum sei der Platz, an welchem die sacra gentilitia gehalten seien, und Festus habe vollkommen Unrecht, wenn er die sacra gentilitia als sacra privata aufführe. Festus hätte statt sacra pro sacellis sagen müssen, sacra pro gentibus, quae in sacellis fiunt; denn die gentes seien ein Theil des Staats, eine Unterabtheilung der Curiae, und müßten daher in einem System des Gottesdienstes eben so gut unter die öffentlichen sacra gezählt werden, wie sie in dem System des römischen Staatsrechts eine öffentlich-rechtliche Eintheilung des populus Romanus sind. Consequent habe man daher unter den sacris

---

1 A. a. O. S. 381.

2 A. a. O. S. 381, 82 und not. 29.

privatis die sacra pro gentibus auszumerzen, und sie unter die publica zu stellen; dann erkläre sich der Begriff der publica leicht, und die Eintheilung des Festus sei einfach und klar. — Dürften wir diese Erklärung Savignys annehmen, so hätten wir zugleich mit einem Irrthum des Festus, in jener Stelle ein wichtiges und durchgreifendes System über die römischen sacra gefunden. Allein es ist die Ansicht Savigny's unzweifelhaft falsch, und wir werden später von einem selbstständigen Gesichtspunkte bei unserem Urtheil ausgehen müssen.

Denn erstlich ist es stets ein sehr gewagtes Unternehmen, eine Stelle aus einem Classiker durch ein System, welches man eben in dieser Stelle gefunden zu haben glaubt, nun auch emendiren zu wollen, weil das eine oder andere nicht paßt. Man versucht es nicht gerne und beurtheilt es, wenn geschehen, nothwendig streng, da es nicht möglich ist, mit einer bloßen Ansicht den ausdrücklichen Ausspruch eines Classikers aufzuheben.

Indessen könnte man die Ansicht Savigny's noch immer als besondere Meinung neben den Worten des Festus aufrecht halten, wenn sie sich als eine sonst begründete zeigte. Es ist aber gerade das Gegentheil der Fall. Zuerst bestimmt Festus das Merkmal, nach welchem er die einzelnen sacra zu den publicis oder privatis zählt, an dem Moment, ob sie publico sumtu geschehen, oder nicht. Nun aber bedarf es keines Beweises, daß die sacra gentilitia nicht publico sumtu, sondern durch die gens selbst bestritten werden. Bedürfte dieses noch einer Nachweisung, so würde wenigstens Savigny eine solche nicht fordern dürfen, da er sacra familiae und sacra gentis für vollkommen identisch hält und nicht leugnen wird, daß die sacra pro familiis durch die familia selbst bestritten werden[1]. Allein die Ansicht Savigny's und Niebuhr's ist nicht allein aus diesem Grunde falsch. Die sacra gentilitia werden nicht etwa bloß von Festus den

[1] Vergl. etwa *Macrob.* Sat. I, 16. — si quas ferias proprias quaque familia ex usu domesticae celebritatis observat.

sacris publicis entgegengesetzt, so daß hier nichts zu ändern wäre, als ein Irrthum eines geistlosen und unaufmerksamen Compilators, sondern jener Gegensatz ist durchaus ächt römisch, und wir finden ihn sowohl von Dionysius, als von Livius, ausdrücklich zum Grunde gelegt. Dionysius sagt: διαιρούμενοί τε διχῇ τὰ ἱερὰ, καὶ τὰ μὲν κοινὰ ποιοῦντες καὶ πολιτικὰ, τὰ δὲ συγγενικὰ[1]; so daß ihm also publica und gentilitia auf das schärfste getrennt sind. Ganz auf dieselbe Weise erscheinen bei Livius in der schon angezogenen Stelle die sacra publica den gentilitiis so entgegengesetzt, daß sie offenbar auf die Grundeintheilung der sacra überhaupt, der publica und privata, sich beziehen[2]. Bedürfte dieses gleichwohl noch eines ferneren Beweises, so kann man noch Macrobius dafür anführen, der, nachdem er in der von uns benutzten Stelle erst alle feriae publicae unter den Worten einführt: „feriarum autem publicarum genera sunt quattuor, stativae, conceptivae, imperativae, nundinae" — nun, nachdem er diese aufgezeichnet hat, fortfährt: „sunt praeterea feriae propriae familiarum, ut familiae Claudiae, vel Aemiliae, seu Juliae, sive Corneliae", welche alle bekanntlich patrizische Familien, folglich identisch mit gentes waren, also nur an sacra gentilitia denken lassen. Dies erkennt auch Savigny an[3].

Somit also konnte ein Römer, ohne die gröbste Ungenauigkeit sich zu Schulden kommen zu lassen, sacra publica und gentilitia nicht insofern für identisch ansehen, daß er die letzteren als eine Unterart der ersteren aufstellte; die Anordnung des Festus in der citirten Stelle ist vielmehr in Beziehung auf die Stellung der sacra pro gentibus vollkommen richtig und ächt römisch. Steht dies aber nicht zu leugnen, so ist die Ansicht Savigny's und Niebuhr's falsch, sowohl im Allgemeinen, daß die sacra gentilitia den sacris

---

1 *Dion. H.* II, 65. s. oben §. 4. S. 26.

2 *Liv.* V, 52. s. oben §. 4. S. 26.

3 In der angef. Abh. S. 385.

publicis angehörten, als im Besondern, daß die sacra pro sacellis identisch wären mit den sacris pro gentibus, und daß daher die Reihenfolge des Festus eine ungenaue und flüchtige sei. Wir werden sie anerkennen müssen; und damit stehen wir denn wieder vor unserer obigen Frage, was es heißen soll, wenn Festus sagt — sacra pro populo, pro montibus, pro sacellis; denn auf dieser Frage zunächst beruht es, ob Festus die Grundlage einer richtigen und umfassenden Eintheilung bilden darf.

Zu demselben Resultat kam in anderer Weise schon Creuzer in seiner Recension der Abhandlung Savigny's[1]. Er war mit der Willkür des Letztern, der nicht bloß diesen Theil der Stelle für eine falsche Auffassung des Festus erklärte, eben so wenig übereinverstanden, und ward daher gleichfalls gezwungen, sich auf die Erklärung jenes Wortes einzulassen. Seine Ansicht ist die, daß Festus mit dem „pro" einen Theil des Rituals bezeichnen wolle, und zwar indem pro hier für coram stehe; sacra publica seien daher die, welche coram populo, montibus, pagis, curiis, sacellis — letzteres wird als aedes angesehen —, also in Gegenwart dieser Theile des Volkes, und vor den Gebäuden geschähen. Diese Ansicht indessen stellt sich leicht als eben so falsch dar, wie die von Savigny und Niebuhr. Denn erstlich widerstrebt der Wortsinn ihr gänzlich. Wir wollen gar nicht auf die rein grammatische Schwierigkeit eingehen, daß pro und coram so gröblich verwechselt seien; allein die Eintheilung von sacra publica und privata wäre alsdann eine bloß äußerliche, während man unzweifelhaft eine bestimmte religiöse, also innere Beziehung forderte, die nothwendig in dem Worte „pro" liegt. Gerade diese würde aufgehoben, was so sehr dem Wesen der Opfer, als dem Sinne der ganzen Stelle widerspräche. Indessen auch das könnte noch immer eine Eigenheit des Festus sein, und wenn wir gleich diese Eigenheit nicht billigen dürften, so wäre eine auf sie gebaute Erklärung nicht geradezu

1 In den heidelberg. Jahrb. Nov. u. Dec. 1817.

deshalb für falsch zu erklären. Wie mancherlei Verstümmelungen hat nicht Festus erlebt! Wer weiß, es würde sich vielleicht sogar die Erklärung irgend woher rechtfertigen lassen, wenn wir ihn nur ganz besäßen! — Aber es ist darum nicht möglich, der Creuzer'schen Ansicht Recht zu geben, weil es sich unschwer nachweisen läßt, daß pro wirklich heißt „für das Wohl des Volks u. s. w.", so wie daß die Opfer nicht **coram populo**, auch nicht **coram aedibus**, sondern **in aedibus**, und zum Theil gänzlich gleichgültig gegen die Gegenwart des Volks, oder sie gar ausdrücklich ausschließend, gefeiert worden sind. So sagt Varro von dem Fest der Göttin Opeconsiva, daß ihr Opfer in ihrer Kapelle vollzogen, und daß dieses gerade darum geschehen sei, damit Niemand bei demselben gegenwärtig sein möge, als der Priester und die Vestalinnen[1]; dasselbe sagt Cicero vom Feste der Bona dea und fügt ausdrücklich hinzu, daß dies pro populo Romano vollzogen worden[2]. Wäre daher auch der Gedanke nicht schon an sich ein ganz unnatürlicher, daß man einen Tempel bauen sollte, um den öffentlichen Gottesdienst vor demselben zu vollziehen, wie dieses nach Creuzer's Erklärung geschehen sein müßte, sofern die sacra pro sacellis nur coram sacellis stattgefunden hätten, — so werden wir diese Erklärung doch wegen der ausdrücklichen Worte des Varro und des Cicero aufgeben müssen. Wir haben von den vielen, dasselbe besagenden Citaten nur diese beiden angeführt; man kann aber, wenn man es der Mühe werth hält, bei Varro eine Menge Stellen finden, in denen er durchaus constant den Ausdruck,

1 „Opeconsiva dies ab dea Opeconsiva, cujus in regia sacrarium (bekanntlich so viel wie sacellum, vgl. unten), quod ideo actum, ut eo praeter virgines Vestales et sacerdotem publicum introeat nemo." *Varr.* d. L. L. V. p. 48.

2 Orat. de harusp. resp. c. 17. in fin. (sacrificium) quod fit per virgines Vestales, fit pro populo Romano, fit in ea domo quae est in imperio etc." — Daß die Bona Dea und Opeconsiva eine und dieselbe Göttin ist (opem conscire — hülfebringend, daher die Gute — Bona —) ist hier klar.

sacrum fit in curia, gebraucht[1]. Auch Festus sagt ausdrücklich: „ut in sua quisque curia sacra publica faceret"[2], und „curiae a Romulo factae, — ut in iis ea sacra curarent[3]. Ja aus Cicero hat sogar Savigny selbst eine Stelle beigebracht, aus der Creuzer die Unmöglichkeit seiner Ansicht in bestimmter Beziehung zu dem sacellum hätte ersehen können; es heißt: „multi sunt etiam in hoc ordine, qui sacrificia gentilitia illo ipso in sacello — — factitarint[4]."

Werfen wir nun einen Blick zurück auf die bisherige Erörterung, so ist zwar die Frage noch nicht untersucht, ob der von Festus aufgestellte Begriff von sacra publica und privata richtig ist; indessen ist es gewiß, daß, gesetzt er wäre richtig, doch die einzelnen Arten sich auf die von Savigny und Creuzer angegebene Weise nicht erklären lassen. Es bleibt der Widerspruch, der besonders an dem Ausdruck sacellum sichtlich ist, daß Festus unter sacra publica eine Eintheilung giebt, die ihre einzelnen Arten nicht zu coordiniren vermag. Wollen wir daher über die sacra im Allgemeinen zur Klarheit kommen, so müssen wir die ganze Stelle einer selbstständigen Untersuchung unterwerfen.

§. 6.

(Fortsetzung.) Aechte Bedeutung der Eintheilung des Festus.

Wir haben schon oben angedeutet, daß man über den Werth der Stelle des Festus einseitig abzuurtheilen, sich hüten muß, und daß Wahres und Falsches dicht neben einander, zum Theil ungetrennt, in derselben vorliegt. Ohne weiteres ist klar, daß sich in ihr ein Doppeltes unterscheidet: die allgemeine Eintheilung in sacra publica und privata; dann die weiteren Besonderungen beider Hauptbegriffe. Eine Beleuch-

1 So z. B. „Fordicidia — in curiis complureis" *Varr.* d. L. L. V. p. 47. und an vielen anderen Stellen des fünften Buchs.

2 *Festus* v. curiae.

3 *Fest.* v. novae curiae.

4 *Cic.* de har. resp. c. 15. — Sav. a. a. O. S. 382.

tung des Ganzen wird daher jede dieser zwei Seiten für sich zu erörtern haben.

Die Eintheilung der sacra in publica und privata, wenn sich gleich ihr hohes Alter nicht nachweisen läßt, erscheint wenigstens sehr allgemein unter den Classikern der Blüthezeit römischer Wissenschaft verbreitet. Festus, der überhaupt nicht viel mehr ist, als ein Compilator aus Varro, hat dieselbe wohl von ihm angenommen; denn wir wissen, daß Varro in seinem Werke „Antiquitatum rerum divinarum ad C. Caesarem Pontif. Max." einen Lib. XII. De sacris privatis und Lib. XIII. de sacris publicis geschrieben hat[1]. Dies indeß beiläufig; das, warum es sich hier handelt, ist die Frage nach dem Eintheilungsgrunde, dem inneren Moment, welches das einzelne bestimmte sacrum zum publicum und privatum macht. Als solches stellt Festus auf, daß das Opfer publico sumtu fieri; ein Criterium, welches ausreichend scheint, im Grunde aber nichts weniger als dies ist.

Zuerst und im Allgemeinen betrachtet, enthält jenes Criterium nur ein durchaus äußerliches Moment für die Opfer selbst. Giebt man uns eine Eintheilung, die einem System als Basis dienen soll, so fordern wir mit Recht, daß dieselbe auch aus dem Wesen des Gegenstandes selbst hergenommen sei. Es muß keine Möglichkeit der Eintheilung übrig bleiben, sobald jenes in der Natur der Sache begründete Moment hinweggenommen wird. Das ist aber keineswegs der Fall mit der Eintheilung des Festus. Es läßt sich sehr wohl denken, daß es sacra gebe, welche ihre Ausgaben aus einem eigenen Fonds, aus Geschenken u. s. w. bestreiten machten, ohne deswegen nicht mehr pro populo zu geschehen; und doch sind die Opfer pro populo unstreitig alle sacra publica, oder man müßte alle Begriffe vollständig verwirren. Dieses von uns angeführte Beispiel ist aber nicht etwa bloß ein supponirtes, sondern es gab wirklich Fälle, wo die Ausgaben für die sacra nicht aus dem Staatsschatz bezahlt sind. Wir wollen

1 S. unter den Fragmenten des Varro, hinter der Dortr. Ausgabe p. 37.

nicht urgiren, daß die Vestalinnen und Auguren eigenes Land besaßen (s. unten); denn man könnte behaupten, daß die Einkünfte dieses Landes nicht bestimmt gewesen seien, die Kosten der Opfer zu decken, sondern den Gehalt der Priester selbst zu bestreiten, wie die Curionen früher ein eigenes Gehalt bezogen. Allein das steht fest, daß die späteren Ludi, die doch unter den Gottesdienst im weiteren Sinne gezählt werden, aus dem Privatvermögen der Einzelnen aufgeführt worden sind. Es wird daher schon hier der Begriff des Festus schwankend.

Mehr noch ist das der Fall, wenn man näher auf die Bedeutung des Wortes sumtus publicus eingeht. Man kann unter demjenigen, was hier als publicum bezeichnet wird, sich ein Zweifaches denken; den eigentlichen Staatsschatz, das Staatsvermögen, wohin denn auch der dem Staate gehörige ager publicus wesentlich zu rechnen ist, oder irgend eine andere öffentliche Kasse. Im ersten Falle steht der Staat den Einzelnen sowohl wie seinen Theilen gegenüber; im zweiten aber nur die selbstständigen Theile des Staats der einzelnen Person. Daß die sacra pro populo Romano aus dem Staatsvermögen, als einer Einheit gedacht, bestritten sind, ist, mit einigen Ausnahmen, gewiß; allein die sacra pro montibus und pagis haben eine ganz selbstständige Quelle für ihre Ausgaben, und der Begriff des publicus sumtus kann hier nur dadurch hineingetragen werden, daß eine bestimmte Zahl von Theilnehmern verpflichtet ist, das Ihrige dazu beizutragen. Heißt das aber sumtus publicus, so muß man dasselbe von den gentibus in ihrer älteren Gestalt behaupten. In der gens sind bekanntlich mehrere selbstständige Familien; da nun die sacra gentilitia entschieden staatsrechtlicher Natur sind, insofern ihre Einrichtung und Beobachtung wenigstens im Anfange der Stadt nicht von der Willkür der Theilnehmer abhing, so haben unzweifelhaft die familiae der gens das Ihrige dazu beitragen müssen. Auf diese Weise gehört der Begriff des sumtus publicus in dem obigen Sinne auch den sacris gentilitiis an, und wir hätten die Scheidung von sacris publicis und privatis auf diesem Punkte wieder

aufgehoben, während sie dennoch der Grundauffassung der Römer entspricht. Es leuchtet hiernach ein, daß so einfach hingestellt, ohne nähere Begrenzung, der Ausdruck sumtus publicus keinesweges ausreichend ist, da er erstens Staatsvermögen und das Vermögen kirchlicher Corporationen durch einander wirft, sodann aber in Folge davon nicht im Stande ist, die Grenze des Begriffs der sacra publica im Gegensatz der sacra privata scharf aufrecht zu erhalten. Noch entschiedener zeigt sich Letzteres bei den sacris pro sacellis. Hier haben wir ausdrückliche Beispiele, daß das sacellum obwohl sacrum publicum von Privatpersonen dotirt wird [1], während auf der anderen Seite die sacra pro singulis hominibus oft an bestimmte Stücke Landes gewiesen sind, von denen der Erbe den Pachtzins bezahlen muß. Wir werden dies unten näher begründen und dadurch nachträglich zeigen, daß auch auf dieser Seite der Begriff des publicus sumtus, und mit ihm der der sacra publica, seine innere Bestimmtheit verliert, und farblos verschwimmt.

Kann man nun den Grundgedanken des Festus schwerlich an dem von ihm angegebenen äußerlichen Moment des Kostenpunktes bestimmen, so ist es noch weniger möglich an anderen ähnlichen einzelnen Seiten, die man etwa hervorheben möchte, eine innere Bestimmtheit für seine dichotomische Eintheilung zu gewinnen. Das publicum esse der sacra hängt nicht davon ab, daß die Theilnahme auf der Willkür der Theilnehmer beruhte — denn diese war auch bei den sacris pro gentibus nicht ausgeschlossen; gleichfalls nicht davon, daß die sacra publice fiunt, öffentlich, oder doch unter besonderer Theilnahme des Volkes gebracht werden — denn einzelne sacra publica werden wenn schon pro populo weder öffentlich, noch mit dem Volke zusammen gefeiert, andere fordern die Theilnahme des ganzen Volkes, andere nur die einzelner Theile, wie sich montani und pagani entgegengesetzt sind.

Der Mangel in der ganzen Darstellung des Festus ist nicht

---

1 z. B. *Liv.* X, 23.

sowohl der, daß seine Eintheilung falsch ist, als vielmehr der, daß sie von einem einseitigen Gesichtspunkte ausgeht, und daher weder im Stande ist, uns das innere Wesen der sacra publica, noch auch der privata klar zu machen. Die nothwendige Folge einer solchen einseitigen Auffassung ist immer die, daß die auf sie gebaute Eintheilung niemals alle Glieder des organischen Ganzen umfaßt. So ist auch Festus dazu nicht im Stande, indem wir außer den von ihm hingestellten sacris publicis und privatis noch sacr a popularia[1] genannt finden. Er bestimmt diese, nach Labeo, dahin, daß sie von dem ganzen Volke vollzogen würden, und nicht den einzelnen Familien angehörig wären; aber dabei muß sogleich die Frage entstehen, ob sie denn sacra publica sind, oder nicht? Sie verhalten sich, wie wir sehen, gänzlich gleichgültig gegen den Begriff des sumtus publicus; es wird nur von ihnen ausgesagt: „omnes cives faciunt"; mithin bilden sie in der Anschauung des Festus ein Mittelglied, welches durch seine Eintheilung keineswegs mit umfaßt wird. Freilich fehlt es nicht an erklärenden Meinungen über diese Stelle. So behauptet Savigny[2], — und dagegen hat sich unseres Wissens Niemand erhoben — daß die sacra popularia ganz identisch mit den sacris pro populo, mithin sacra publica wären, jedoch so, daß sie ausschließend die sacra des ganzen Volkes bezeichneten; denn er nimmt an, daß die sacra gentilitia und curiarum von den sacris popularibus ausgeschlossen wären, weil man von jenen mit Recht sagen könne, daß sie „certis familiis attributa" seien[3]. Es scheint

---

1 *Fest.* h. v. Popularia sacra sunt, ut ait Labeo, quae omnes cives faciunt, nec certis familiis attributa sunt; fornacalia, parilia, laralia, porca praecidania.

2 Savigny i. d. angef. Abh. S. 385.

3 Savigny a. a. O. S. 385 u. 86. not. 36. „Von den sacris gentilitiis wie von den sacris curiarum konnte man richtig sagen, daß sie certis familiis attributa seien, da jede Curie und jede Gens aus einer geschlossenen Anzahl von Familien bestand, und nicht so, wie der populus, einer willkürlichen Erweiterung fähig war." Hierzu *Fest.* l. l.

uns indessen, daß dieser Ansicht die gewichtigsten Bedenken entgegentreten. Denn erstlich giebt es sacra, die nach dem ausdrücklichen Zeugniß Varro's vom ganzen Volke vollzogen werden, während sie doch auf Kosten des Einzelnen geschehen, die mithin nicht zu den sacris publicis des Festus gezählt werden dürfen[1]. In der That werden wir später eben diese als die sacra popularia kennen lernen. Dann aber — und das ist hier entscheidend — haben wir sacra quae fiunt pro populo, von denen wir aber auf das Bestimmteste wissen, daß sie nicht von allen Staatsbürgern vollzogen sind, wie Festus es will, sondern bloß von den dazu bestimmten Priestern, wie dieses bei den sacris Bonae Deae (oder der Dea Opeconsiva) der Fall war[2]. Damit ist denn die von Savigny behauptete Identität der sacra pro populo und popularia ganz unmöglich, da die letzteren eben durch „omnes cives" vollzogen werden sollen. Endlich scheint auch schon der Ausdruck eine Verschiedenheit anzudeuten, die man nicht ohne große Noth unberücksichtigt verwischen darf, besonders im römischen Sacralsystem, von dem wir viel zu wenig wissen, um nicht lieber einen Irrthum bei uns als eine Entstellung bei den Quellen zu vermuthen.

Somit mangelt uns denn bei Festus sowie bei den Alten überhaupt eine bestimmte und feste Grundlage für die Haupteintheilung des Sacralsystems. Bleiben wir bei den Römern stehen, so werden wir nicht erfahren, worin das Wesen der Sacra Publica, Popularia und Privata bestehe. Dies ist das wesentliche Resultat des Obigen, und daraus entsteht zugleich die Nöthigung von einem anderen Gesichtspunkte auszugehen. —

Was wir bis jetzt von diesen allgemeinsten Grundbegrif-

---

1 z. B. „Volcanalia" a Volcano — quod eo die populus pro se in ignem animalia mittit." *Varr.* d. L. L. V. p. 48. — Daß dieses nur heißen kann; „auf eigene Kosten" wird wohl nicht bestritten werden; man vergl. dazu Festus v. Ferias, der als Gegensatz anführt, den dies festus, die epulationes ex proventu fetus, pecorum frugumque.

2 vergl. oben über die Bona Dea. §. 5. S. 34.

sen der Systematisirung des Festus — oder wenn man will, von der der Alten überhaupt — gesagt haben, das gilt nicht weniger von der weiteren Ausführung derselben, die uns die Stelle angiebt. Es ist allerdings eine sehr wahre Bemerkung, die Hegel irgendwo macht, daß ein System nur durch ein System widerlegt werden kann, und wir würden darnach in diesem Praragraphen, wo wir die Eintheilung des Festus angreifen, eigentlich gezwungen sein, unser ganzes System auseinanderzusetzen, wenn wir dies nicht zur Aufgabe des folgenden Theils gemacht hätten. Gleichwohl aber erfordert die Kritik des Festus doch eine eigene Stelle, die in der Darstellung unseres Systems ihr schwer anzuweisen sein würde; es möge uns daher erlaubt sein, noch hier die Momente anzuführen, die, wenn man auch nicht sagen will, seine Ungenauigkeit, so doch seine nicht zutreffende Auffassung andeuten.

Als der Punkt, an welchem sich bis jetzt alle Interpreten gestoßen haben, ist der Ausdruck der sacra pro sacellis als eine besondere Species der sacra publica zu erwähnen. Es läßt sich kaum erklären, in welchem Sinne jener Ausdruck gemeint sei, wenn man nicht das ganze System des Festus entwickeln will. Der Hauptvorwurf der ganzen Darstellung findet sich aber dann in einem Moment, welches weder von Savigny noch von Creuzer gehörig berücksichtigt ward. Festus ist nämlich durchaus der Einzige, der in dieser Stelle von sacris pro sacellis nicht bloß, sondern auch pro curiis redet. Bei Varro und später bei demselben Festus, bei Dionysius und Livius kommt nirgends der Ausdruck pro curiis oder gar pro sacellis vor; es heißt immer sacra in curia, und sacra in sacello. Dies müßte uns schon aufmerksam auf die ganze Fassung der Stelle machen. Sie ist, genau angesehen, willkürlich zusammengedrängt, kurz, und soll mit sehr wenigen Worten ein ganzes System geben, was gerade auf diesem Gebiet am wenigsten möglich war. Dadurch ist der Excerptor des Grammatikers verleitet, ein Wort, was ausdrücklich nicht auf curia und sacellum in gleicher Weise bezogen werden konnte, doch stillschweigend darauf zu beziehen, und die zwei Grund-

gedanken, die dem Ganzen zum Grunde liegen, miteinander zu verwechseln. Den Beweis der Ansicht, die wir jetzt aufstellen, enthält das System im zweiten Theile unserer Abhandlung. Festus theilt nämlich in der citirten Stelle die sacra nach zwei Gesichtspunkten ein. Zuerst nach der Frage: Was ist das, was hier im Gottesdienst vertreten wird? — und da ergeben sich ihm nun der Populus und die Plebs; jener in den sacris pro populo und pro curiis, diese in den sacris pro montibus und pagis. Beide bilden zusammen den Begriff der sacra publica, während die sacra privata nach jener Frage zum Inhalt die sacra pro gentibus, pro familiis und pro singulis hominibus erhalten. Nun aber entsteht, da der Begriff der sacra nothwendig mit dem des locus sacer zusammenhängt, wie dieses oben von uns gezeigt worden ist, zugleich die zweite Frage: Wo wird der Gottesdienst gehalten? Hier giebt er an: sacra pro curiis (in curiis) und pro sacellis (in sacellis). Bei den Curien läßt sich der Ausdruck leicht erklären, denn die curiae bezeichnen nicht bloß die Abtheilung des Volkes, sondern bekanntlich auch die Orte, wo sie zusammenkommen; sacra pro curiis sind daher zugleich sacra in curiis. Allein widersinnig wird es nun, wenn Festus von Sacris pro sacellis redet, und man auch hier den Gedanken an den locus sacer als mit dem Gedanken an das Wohl desselben verbunden ansehen wollte. Die sacella kommen vielmehr als eigene Art dadurch in dieses System hinein, daß bei den Abtheilungen der curiae, montes und pagi zugleich der Ort und das Volk betrachtet werden kann, bei den sacellis das letztere in den Hintergrund tritt, und nur der Ort berücksichtigt wird. Auf diese Weise hat aber die Eintheilung des Festus zwei sich wesentlich ausschließende Eintheilungsgründe; indem er sie beide zugleich vorwalten läßt, kommt nicht allein jene Unklarheit in die Aufstellung der einzelnen Glieder seines Systems hinein, die zu so mancherlei Auslegungen und Emendationen der ganzen Stelle Veranlassung gegeben, sondern er wird sogar eben dadurch genöthigt, wesentliche Theile des Sacralsystems, wie die sacra popularia

ganz wegzulassen, während er andere wie die sacra in compitis übersieht.

Dieses ist die Bedeutung der Stelle. So wenig wir ihr ihre große Wichtigkeit für das richtige Verständniß des ganzen Sacralwesens absprechen können, so wenig ist es möglich, sich allein an ihr gebunden zu achten, ohne sich über die Frage klar zu sein, ob das, was bei ihr aufgeführt ist, werth ist, einem System zum Grunde zu liegen. Es ist klar, daß man das letztere verneinen muß. Savigny hat das Gegentheil versucht, und die Folge davon war, daß er die gewaltsamsten Aenderungen, die sich nie rechtfertigen lassen, mit derselben vornehmen mußte, um nur zu einem einigermaßen haltbaren Ueberblick zu kommen. Wir werden einen anderen Weg einschlagen; es ist aber nicht überflüssig, ihn vorher zu charakterisiren, ehe wir ihn wirklich betreten.

§. 7.

Der Grundgedanke für ein System der Sacra.

Werfen wir einen Blick zurück auf die Resultate, die aus der Hauptstelle für die Sacra der Römer gewonnen sind, so werden wir die Ueberzeugung nicht zurückweisen können, daß es wenig nützen kann, uns an die Quellen auf die Weise anzuschließen, daß wir sie nicht allein zum Beweise für die Ausführungen, sondern auch zur Grundlage für unseren ganzen Gedankengang machen. Es könnte uns dazu nur eine bewußtlose Verehrung der Quellen verleiten, und eine zu große Aengstlichkeit, im Einzelnen keinen unbelegten Satz aufzustellen oder einen Irrthum zu begehen, während gleichwohl das ganze Bild in den Grundzügen weder ein ansprechendes, noch ein wahres sein würde. Die erste Ueberzeugung, die bei der Bearbeitung eines so dunklen und schwierigen Feldes, wie das der römischen Sacra uns begleiten muß, ist die, daß wir, dem Gegenstand objectiv gegenüberstehend, im Stande sind, ihn besser zu betrachten, das Gewonnene tüchtiger durchzuarbeiten, wie die Römer selbst. Gewissermaßen hat auch ein Jeder diesen Gedanken; denn ohne ihn wäre eine Darstellung der römischen Verhältnisse für den sie

liefernden Schriftstellern subjectiv ein Unding, und für die, denen er sie übergiebt, überflüssig. Man frage sich nur aufrichtig, welchen Act man denn vollzieht, wenn man, wie hier z. B. Savigny die Darstellung der Quellen erfaßt, und nun daran ändert, bis die Stelle sich selber, oder das System der Stelle nicht mehr ähnlich sieht? Es ist dieses eben nichts anderes, als der Drang, die Klarheit, die wir den eigenen Gedanken gewonnen haben, nun auch in den Gegenständen, aus welchen die Anschauung entsprang, wieder zu finden. Allein eben weil dieses ohne Gewalt gegen die Tradition selbst nicht möglich ist, so bleibt kein Drittes weiter, als anzuerkennen, daß der begreifende Gedanke unserer Gegenwart höher steht, als die bloß referirende Darstellung Derjenigen, die, weit entfernt aus sich selbst heraus dem vor ihnen erscheinenden Institut Leben zu geben, nicht einmal die Form desselben erfaßten. Das aber, was uns berechtigt und verpflichtet jedes dunkle Bewußtsein uns zum festen und gewissen geistigen Eigenthum zu machen, ist der Standpunkt der heutigen Wissenschaft, dessen Wesen es eben ist, sich das ganze Gebiet nicht bloß als ein Gekanntes, sondern zugleich als ein Begriffenes zu unterwerfen. Wir wollen nicht bloß sehen, was geschieht, sondern dem Geschehenden selbst sein eigenstes Gesetz ablauschen und uns aneignen, sodaß wir nicht bloß die Erscheinung kennen, sondern das innere Leben des Erschienenen selbst begreifen.

Das nun ist nicht möglich, wenn wir einseitig bei den Worten und selbst bei der Auffassung der Quellen stehen bleiben. Denn bilden sie gleich die unumgänglich nothwendigen Bedingungen für das Erkennen des Alterthums, so sind sie doch weit entfernt, zugleich uns in die inneren bewegenden Verhältnisse und Kräfte der römischen Zeit einzuführen. Das letztere aber ist eine, nicht mehr zurückzuweisende Forderung für unsere Gegenwart, um so mehr, da wir an Niebuhr's Werk eine Erfüllung derselben haben, die uns in vieler Beziehung als Muster und als Sporn zugleich dienen muß.

Hiermit ist das Verhältniß einer, wenn auch nur ihrem Thema nach umfassenderen Abhandlung zu den Quellen der-

selben gegeben. Wir müssen oft, und nicht bloß in weniger wesentlichen Punkten, über die Quellen und ihre Worte hinausgehen, und man wird dabei, wie es nicht bloß in der Wissenschaft des römischen Staatslebens der Fall ist, zuweilen den Satz in Anwendung zu bringen haben, daß ein System seine eigene Wahrheit ist. Dieser Gedanke entstand uns bei genauerer Betrachtung des Inhalts der Quellen, und er wird, wenn auch nicht für den Beweis des Einzelnen, doch für den Grundriß des Ganzen das Maaßgebende sein müssen.

Gehen wir auf diese Weise über die engen Grenzen der einzelnen Stellen hinaus, so entsteht uns aber sogleich die Frage, was es denn sein könne, wonach wir die Grundzüge des darzustellenden Bildes zu entwerfen haben. Diese Frage beantwortet sich leicht, indem wir auf das Wesen des Gottesdienstes zurückblicken, wie wir es in der Einleitung hingestellt haben. Der Gottesdienst ist eine Manifestation des Gottesbewußtseins eines Volkes, und zwar in der organischen Einheit desselben, dem Staate. Was wir von dem Gottesdienste hier darstellen wollen, ist die Organisation desselben in seiner äußeren Erscheinung; es ist daher die letztere auf das Engste mit der ersteren, nämlich der organischen Staatseinheit, verbunden, und wie sie aus ihr hervorgeht und durch sie bedingt wird, so ist sie auch ohne jene nicht zu begreifen; ja die erstere ist die nothwendige Voraussetzung der Gestaltung der letzteren. Ein System der römischen Sacra hat somit seinem Begriffe nach sich an die Organisation des römischen Staatslebens und Staatsrechts anzuschließen; und diese Forderung ist nicht etwa bloß eine Consequenz aus einem allgemeinen Satze, sondern es zeigt sich die Wirklichkeit selbst so, wie der allgemeine Begriff es fordert. Das Folgende wird uns beweisen, daß nur auf diesem Wege eine, das Einzelne erklärende und den Umfang im Allgemeinen durchdringende Ansicht über das römische Sacralsystem gefunden werden kann. Kaum bedarf es dabei der Bemerkung, daß Vieles dunkel bleiben muß; allein dadurch kann weder die Richtigkeit des Gefundenen, noch auch die Nothwendigkeit des von uns eingeschlagenen Weges aufgehoben werden.

Wir haben geglaubt, uns selber diese Andeutung schuldig zu sein. Es ist in neuerer Zeit gerade in Beziehung auf das Studium der römischen Quellen mannichfacher Streit erhoben. Die Extreme lassen sich leicht bezeichnen: die eine Seite thut der lebendigeren und selbstständigeren Auffassung des römischen Lebens eben so leicht Unrecht, als die andere den Quellen selbst; jene will nichts anerkennen, wenn es gelten soll, als was die römischen Classiker sagen, diese will, daß die Classiker alles sagen sollen, was sie anerkennt, damit selbe wiederum ihr gelten. — Aber mögen Einzelne zu weit gehen, und sich übereilen; die Zeit selbst übereilt sich nicht. Es ist der Charakter unserer Gegenwart, jene beiden sich heftig bekämpfenden Elemente unter einen höheren Gesichtspunkte zu vereinen; wer dazu das Seinige thut, der wird wirklich etwas geleistet haben.

Ehe wir nun zur Darstellung des Systems selbst übergehen, ist es nothwendig noch einen Blick auf die Quellen zu werfen. Es wird hier keine ausführliche Untersuchung erwartet werden; aber es ist nicht überflüssig, auch praktisch den Gesichtspunkt zu bezeichnen, aus welchem die wenigen Ueberbleibsel, die einer heutigen Bearbeitung des Sacralsystemes zu Grunde gelegt werden müssen, von uns anzusehen sind.

Dritter Abschnitt.

Quellen der Sacra.

§. 8.

Vorbemerkung.

Unter allen Quellen aus den älteren Zeiten des römischen Reichs haben keine so viel gelitten, als gerade die, welche unseren Gegenstand betreffen. Es steht fest, daß das alte Kirchenrecht zur Zeit der classischen Schriftsteller, wenigstens nach einigen Seiten hin sehr ausführlich und genau behandelt wurde; aber es ist fast gar nichts davon auf unsere Zeit gekommen.

Dennoch glauben wir in einem allgemeinen Umriß den Zustand der Literatur wenigstens seinem Inhalte nach andeuten zu können.

Der alte römische Staat steht auch in Beziehung auf seine kirchliche Verfassung in der ältesten Zeit als ein scharf geschiedener da. Die Patrizier und die Plebejer sind nicht bloß im Staatsrecht, sondern auch im Kirchenrecht selbstständige Elemente; beide Theile des Staats haben ihre eigenen Götter und ihren eigenen Gottesdienst. Nun aber stellte sich das Verhältniß im Laufe der Zeit so, daß das streng patrizische Element unterging, und an die Stelle der alten Trennung eine Vermischung nach allen Seiten hin eintrat. Die Folge davon war in Rücksicht auf den alten, strengen Patrizierritus, und das ganze Kirchenrecht, daß dieses als eine für die Verhältnisse der herrschenden Classe allein berechnete und nur auf sie passende Einrichtung mit dem Untergange der alten Kaste selbst abstarb. Es hatte keinen Boden mehr im Leben des Staats, und verlor mit seiner Bedeutung zugleich das Interesse für seine antiquirten Institute. — Ein Theil des alten Kirchenrechts der Patrizier hatte aber dennoch eine ganze Seite des römischen Staatsorganismus bedingt und bestimmt; dies war der Begriff des „fas esse," die kirchenrechtliche Möglichkeit der Vornahme von Geschäften und das nahe damit zusammenhängende Institut der Feiertage. Die ganze römische Feiertagsordnung blieb daher wesentlich patrizisch und nur sehr wenig in derselben läßt sich aus plebejischem Ursprunge herleiten. Dazu kam ferner, daß die innige Verschmelzung der patrizischen und plebejischen Verhältnisse, und ganz besonders im Kirchenrecht die Uebertragung des Begriffes von „Populus" als der Einheit der Patrizier in den tribus und curiae auf die Verbindung der Patrizier und Plebejer in den Centurien, einen großen Theil des alten, ursprünglich rein patrizischen Gottesdienstes auf die Plebejer mit übertrug, wie dieses hauptsächlich bei den sacris pro populo der Fall sein mußte und wirklich gewesen ist. Durch solche Umstände wurde auf der einen Seite Manches conservirt, zugleich aber mußte auf

der anderen durch den von keinem Gesetz oder wissenschaftlichen Werk vermittelten Uebergang eine große Unbestimmtheit sowohl in das Bewußtsein über die Staatsreligion der Römer, als über den Gottesdienst selbst mehr und mehr einreißen. Indifferenz war davon die Folge.

An diesen drei durch den historischen Hergang erzeugten Momenten hat sich die Literatur der Römer über ihre Staatskirche und ihr Kirchenrecht gestaltet. Obwohl wir die Werke derselben nicht mehr besitzen, so läßt sich dennoch im Allgemeinen jenes Grundverhältniß in den kurzen Nachrichten nachweisen. Im Einzelnen ist begreiflicherweise wenig durchzuführen, allein es kann für unsere Abhandlung auch schon eine allgemeine Uebersicht hinreichen.

§. 9.

Charakter der einzelnen alten Bearbeitungen.

Was zuerst das alte Kirchenrecht der Patrizier betrifft, so finden wir unter allen Römern fast nur Einen, der es mit Ausführlichkeit und Genauigkeit behandelt hat. Dies ist bekanntlich Varro. Er hat ein ziemlich weitläuftiges Werk geschrieben „**Antiquitatum rerum divinarum ad C. Caesarem Pontif. Max**[1].“ Daß dieses wenigstens sechszehn Bücher enthalten hat, wissen wir. Es ist indessen durchaus nicht zu bestimmen, wie viele Aufschlüsse wir aus ihm erhalten haben würden; denn dieser „vir πολυγραφώτατος,“ wie ihn Cicero irgendwo mit Recht nennt, verlor sich gewöhnlich in der Masse seiner Gegenstände, und selbst nicht zur Klarheit über seinen Stoff kommend, ist er auch nicht im Stande, eine klare Auffassung bei Anderen zu erwecken. Allein wir sehen wenigstens aus den Bruchstücken seiner Bücher „De Lingua Latina“, daß er für die allerältesten kirchenrechtlichen Institute und Rituale keine Bearbeitung der alten Zustände vor sich hatte, sondern rein aus den Ritualbüchern der ältesten Zeit schöpfte, die er die „sacra Argeorum“ nennt. Man hatte, wie wir daraus

---

1 Unter den Fragmenten in der Dortr. Ausg. p. 31 sqq.

entnehmen, in der ältesten Zeit jene heiligen Anordnungen strenge vor den Augen der Profanen bewahrt, und als man es für gut fand, sie einem Theile nach bekannt werden zu lassen, hatte Niemand an der Kenntniß mehr rechtes Interesse. Anderes freilich, wie z. B. der Dienst der Bona Dea, blieb wohl stets im Wesentlichen ein Geheimniß, was auch Juvenal über denselben spotten mag[1]. Auf diese Weise ist der Mangel einer reichen und sorgfältig gepflegten Literatur über diese Seite des alten römischen Staatslebens erklärlich. Wir können kaum noch einen zweiten Autor neben Varro anführen, von dem man mit Gewißheit behaupten dürfte, daß sein Werk sich auf denselben Gegenstand bezogen habe, den Granius Flaccus nämlich in seinem Buche „de indigitamentis[2],“ von welchem wir bekanntlich gar nichts Näheres wissen. Was endlich Dionysius von Halicarnaß in seinem zweiten Buche über die alten kirchlichen Institute anführt, ist so oberflächlich und zeugt nach allen Seiten hin so sehr von durchgreifender Vermischung seiner Zeit mit der des römischen Königthums, daß es nicht wohl möglich ist, ihn als einen eigenen Bearbeiter des alten Kirchenrechts hinzustellen.

Blicken wir dagegen auf die römische Literatur über das Feiertagsrecht, so zeigt sich uns gerade das Entgegengesetzte. Der bekannte Grundsatz, daß nur an den diebus fastis rechtliche Geschäfte mit Gültigkeit vorgenommen werden konnten, mußte schon früh eine genaue Kenntniß der heiligen und unheiligen Tage nothwendig machen, wofür wir nur an das

---

1 Daß bei demselben der Zutritt allen nicht fungirenden Priestern verboten war, haben wir schon oben (S. 34.) bemerkt. Man kannte nicht einmal genau das Verhältniß der Bona Dea zur Maja, — und Cornelius Labeo sagt, indem er darüber redet: „eandem esse Bonam Deam et terram, ex ipso ritu occultiore sacrorum doceri posse.“ Diesen Ausspruch citirt *Macrobius* Sat. I, 12. Wir können daher mit Recht annehmen, daß jener ritus selbst, da er auch zu Macrobius Zeit nicht bekannt war, wohl niemals veröffentlicht ward.

2 Ueber indigitamenta vergl. *Fest.* h. v. und *Macrob.* Sat. I, 12. (Bip. p. 259.)

jus Aelianum und Flavianum erinnern; aus Macrobius aber ist es ausdrücklich zu ersehen, daß es über diese Verhältnisse eine weit reichhaltigere Literatur gab. Freilich führt er die Schriftsteller nur beiläufig an, indessen läßt sich doch ziemlich sicher annehmen, daß sie in zwei Hauptclassen zerfallen sind: diejenigen, welche über die Vornahme von Staatsgeschäften (Ausziehen der Truppen, Liefern der Schlachten, Haltung der Comitien u. s. w.) an den diebus fastis schrieben, und die, welche sich strenger an den Begriff der eigentlichen Rechtsgeschäfte gehalten haben. Letztere Werke heißen „Fasti," die ersteren führen den Titel „Religiones[1]". Zu diesen gehört namentlich eine Schrift des Trebatius, aus mehreren Büchern bestehend und „Religionum" betitelt[2]. Wahrscheinlich indessen ward derselbe Gegenstand auch in den „libris Auspiciorum" behandelt, worüber Julius Cäsar ein Werk verfaßte, das wenigstens sechszehn Bücher zählte[3]. Es ist dabei zu bemerken, daß die Tage, welche für die Vornahme öffentlicher Geschäfte unheilig waren, nicht eigentlich dies nefasti heißen; denn Varro sagt, daß die fasti (im engeren Sinn) sich allein auf Privatgeschäfte bezogen hät-

1 *Macrobius* l. l. I, 16. — Kriegstribunen werfen im Jahre 363 im Senat die Frage auf, woher den Staat innerhalb wenig Jahren so viel Unglück betroffen? Darauf „ex praecepto patrum L. Aquinium haruspicem in senatum venire jussum, religionum requirendarum gratia." Dieser macht die Bemerkung, „tribunum militem ad Alliam adversum Gallos pugnaturum, rem divinam dimicandi gratia fecisse postridie Idus Quintiles; item apud Cremeram, multisque aliis temporibus et locis, post sacrificium die postero celebratum male cessisse conflictum." Jetzt befiehlt der Senat „ut ad collegium pontificum de his religionibus referretur" und diese entscheiden „postridie omnes Kalendas, Nonas, Idus atros dies habendos." S. folg. S. Note 2. (Die Nachricht des Macrobius ist aus des Cassius Hemina hist. libris.)

2 *Macrob.* l. l.

3 „*Julius Caesar* sextodecimo Auspiciorum libro negat nundinis concionem advocari posse, id est cum populo agi; ideoque nundinis Romanorum haberi comitia non posse." Gleichfalls *Macrob.* l. l.

ten[1]. Jene heißen **dies atri**, und es wird ausdrücklich ausgesprochen, daß sie weder für Schlachten, noch für gottesdienstliche Handlungen, oder für Vornahme von Staatsgeschäften geeignet sein sollten[2]. Die genaue Kenntniß dieser dies atri war, wie sich aus ihrem Wesen von selbst ergiebt, besonders wichtig für alle, welche in Staatsämtern standen und öffentliche Functionen zu führen hatten; es ist daher leicht begreiflich, daß über sie nicht bloß eine Literatur entstand, sondern auch wohl vielfach benutzt wurde. So ist neben den Werken von Trebatius und J. Cäsar noch Varro's liber Augurum zu nennen, und wahrscheinlich handelte auch die Schrift des Pontifex Fabius Max. Servilianus über denselben Gegenstand. — Allgemeinere Bedeutung als diese Werke über das Kirchenrecht in staatsrechtlicher Beziehung hatten wohl die Bücher, in welchen für die Rechtsgeschäfte und ihre Vornahme die dies vorgeschrieben waren. Die Tage, an welchen sie erlaubt waren, hießen bekanntlich **fasti**; dadurch bekamen die Bücher den Namen „Libri Fastorum." Solcher scheint es nicht wenige gegeben zu haben. Daß Cornelius Labeo[3] libros Fastorum geschrieben hat, wissen wir, so wie Gleiches vom

---

1 „Ad rem sane militarem nihil attinere, notat *Varro* utrum fastus vel nefastus dies sit; sed ad solas hoc actiones respicere privatas." *Macrob.* l. l. Vergl. dazu die bekannte Stelle bei Ovid:

„Ille nefastus erit, per quem tria verba silentur,
Fastus erit, per quem lege licebit agi."

Fast. I, 47 u. *Varro* L. L. V, c. 4.

2 „Ut hi dies" (die S. 50 Note 1 bezeichneten) „neque proeliales, neque puri, neque comitiales essent." Daß der Ausdruck purus dies sich auf feierliche Aufzüge bezieht, ergiebt sich aus dem unmittelbar Folgenden: „sed et Fabius Maximus Servilianus pontifex in libro XII. negat oportere atro die parentare, quia tunc quoque Janum Jovemque praefari necesse est, quos nominari atro die non oportet. — Comitiales dies nehmen wir im weitesten Sinne, da ohne comitia doch kein Staatsgeschäft vorgenommen werden konnte; auch zeigt Jul. Cäsar in seinem bei Macrob. citirten Werke selbst, daß der Begriff ein ganz allgemeiner sei — cum populo agi, s. vor. Seite Note 3.

3 *Macrob.* I, 16.

Fulvius Nobilior[1]. Macrobius nennt noch mehrere Namen, von denen wir aber nicht angeben können, welches Inhalts ihre Werke gewesen sind: Granius Licinianus, Rutilius, Verrius Flaccus u. a. m. Jedenfalls ersehen wir hieraus, daß nicht wenige sich mit dieser Seite des Kirchenrechts beschäftigt haben. Daß diese Literatur wahrscheinlich reicher, gewiß aber weiter verbreitet gewesen ist, wie die über die dies atri, bedarf kaum einer Bemerkung; auch ist es nicht nöthig, etwas über die Bedeutung der fasti hinzuzufügen, die wir als allgemein bekannt voraussetzen dürfen.

Im Gegensatz zu den beiden so eben erörterten Bedeutungen des römischen Feiertagsrechts und der darauf bezüglichen Quellen bleibt endlich eine dritte Seite hervorzuheben, die noch nirgends eine gehörige Berücksichtigung gefunden hat. Wir haben schon oben erwähnt, daß der alte Gottesdienst, im Anfange alle seine einzelnen Momente in einen Ort und an einen Tag concentrirend, allmählig begann, diese auseinander fallen zu lassen, und nun, so wie es gegenwärtig in der christlichen Kirche der Fall ist, Unterscheidungen von einzelnen Kirchenfesten und kirchlichen Feiertagen annahm (§. 3). Die Letzteren bildeten bald ein eigenes System; sie erhielten den Namen feriae, dessen wir uns noch gegenwärtig im ähnlichen Sinne bedienen. Dadurch entstand bei den Römern eine vollständige Feiertagsordnung; und es ist in der That merkwürdig, daß Keiner der Neueren es der Mühe werth gehalten, auf diese Seite des römischen Rechts genauer aufmerksam zu machen. Die Römer erkannten nämlich so gut wie wir bestimmte Tage, an denen die Arbeit förmlich untersagt war. Die Pontifices erklärten es für irreligiös, daß an ihnen gewöhnliche Thätigkeiten unternommen würden; geschah es dennoch, so wurde der, der sich dergleichen zu Schulden kommen ließ, mit einer Mulct bestraft. Es entstand sogar bei ihnen dieselbe Frage, die mit nicht geringem Aufwand von Scharfsinn in der neuesten Zeit noch ventilirt worden ist: was man, ohne den Feier-

---

1 *Macrob.* I, 12.

tag zu brechen, vornehmen dürfe. Umbro behauptete, daß man ihn nicht verletze, wenn man ein Werk thue, was an sich entweder den Göttern geheiligt sei, oder doch ganz nothwendig für ein dringendes Lebensbedürfniß sorge. Als Scävola gefragt wurde: „quid feriis agi liceret?“ so gab er die gescheute Antwort: „quod praetermissum noceret;“ — in der That ganz derselbe Gedanke, der unseren Feiertagsordnungen zum Grunde liegt[1]. Die römischen feriae aber waren keineswegs alle feststehende Tage; sie wurden oft plötzlich angesagt bei Naturerscheinungen und sonstigen wichtigeren Anlässen, indem der Pontifex sie durch einen Ausrufer öffentlich verkünden ließ. In diesem Falle konnte freilich kein Zweifel sein, ob ein Tag zu den feriis, und zwar den **publicis** — die von Varro von den privatis getrennt werden[2] — gehörte; die gewöhnlichen Ferien mußte man jedoch außerdem kennen, damit man in Beziehung auf die Vornahme von Arbeiten sicher ging. Dazu war nun eine dritte Classe der Schriftsteller über die

---

1 Wir setzen die ganze Stelle des Macrobius hierher, um auf ihre Wichtigkeit aufmerksam zu machen. *Macrob.* I, 16 Saturnal.

„Affirmabant autem sacerdotes **pollui** ferias, si indictis conceptisque **opus aliquod fieret**. Praeterea regem sacrorum flaminesque non licebat videre **feriis opus fieri**; ideo per praeconem denuntiabatur, ne quid tale ageretur; et praecepti negligens **multabatur**. Praeter multam vero affirmabant, eum, qui talibus diebus **imprudens** aliquid egisset, porco **piaculum** dare debere; prudentem expiare non posse, Scaevola pontifex asseverabat. Sed Umbro negat, **eum pollui**, qui opus vel ad **Deos pertinens**, **sacrorumve** causa fecisset, vel aliquid ad **urgentem vitae utilitatem** respiciens actitasset. Scaevola denique consultus, quid feriis agi liceret, respondit, quod praetermissum noceret, quapropter **si bos in specum** decidisset, eumque paterfamilias adhibitis operis liberasset, non est visus ferias polluisse: nec ille, qui trabem tecti fractam fulciendo ab imminenti vindicavit ruina.“ — Das Beispiel des Stiers erinnert so schlagend an das bekannte, von Christus gebrauchte Gleichniß vom Esel, der am Sabbath in den Brunnen fällt, daß man versucht wird zu glauben, es sei dieses dasselbe, was die Römer vielleicht nach Judäa hinübergetragen haben konnten.

2 Diese deutet *Varro* an d. L. L. V, p. 48.

römische Feiertagsordnung bestimmt, und auch diese mögen, wie sie ein Bedürfniß ausfüllten, ein größeres Publikum gehabt haben. Wenigstens führt Macrobius in der oft citirten Stelle außer dem Varro, der auch hier ein fruchtbarer Autor gewesen, noch zwei andere an, die über feriae insbesondere geschrieben hätten, den Titius und Julius Modestinus[1]. Ja, es war sogar ein wie es scheint sehr lebhafter Streit unter den Juristen darüber entstanden, ob die Nundinae feriae seien. Titius hält sie nicht dafür, sondern bloß für dies solemnes; auf seiner Seite steht Julius Modestinus, der sich auf einen Ausspruch der Pontifices stützte, die es auf Anfragen des Augurs Messala geleugnet. Cornelius Labeo dagegen erklärt sie für feriae und mit ihm Tuditanus, Cassius, Rutilius und Geminus. — Es mag dieses als Beleg dafür dienen, daß solche und ähnliche Punkte weder der Aufmerksamkeit der Schriftsteller, noch ihrer Bearbeitung entbehrten; ja vergleichen wir sie selbst mit den rein juristischen Gegenständen, so wird zuzugestehen sein, daß man nicht weniger Kräfte an das Sacralrecht gewandt hat, als an die strenge Jurisprudenz.

Halten wir nun die beiden Seiten der Bearbeitungen des römischen Kirchenrechts neben einander, so sehen wir die alte, eigentliche Staatsreligion in der wissenschaftlichen Epoche des römischen Lebens gänzlich vernachlässigt; der sie bearbeitende Varro ist nur durch innere Lust, nicht durch ein äußeres Bedürfniß getrieben, ihre alte Gestaltung niederzuschreiben; die Späteren kümmern sich gar nicht darum. Dagegen wird die rechtliche Seite in den Büchern über die drei Arten der Feiertage genau und ausführlich behandelt, und ist sogar Gegenstand vielfältiger polemischer Untersuchungen. Es läßt uns diese Wahrnehmung einen tiefen Blick in das religiöse und

1 Es ist schwer zu sagen, ob Modestinus derselbe ist, der in den Pandekten vorkommt; doch ist es nicht wahrscheinlich. Wir gestehen, daß es bloß Conjectur ist, wenn wir behaupten, er habe ein Buch de feriis geschrieben; da er aber mit Titius fast zusammen genannt ist, so läßt sich Vieles dafür sagen.

kirchliche Leben der Römer zu der Zeit des Unterganges der Republik thun. Wir dürfen das hier Angedeutete freilich nicht verfolgen, allein es wird hinreichen, unsere Behauptung zu bestätigen, daß einerseits die Darstellungen des ganzen Zustandes der römischen Kirche, selbst in jener Zeit, aus der wir doch sonst so manche vortreffliche Werke haben, andererseits die Auffassungen des inneren Wesens des Sacralsystemes, als einer religiösen Manifestation, bei den Schriftstellern der Epoche nur dürftig, und da, wo sie vorkommen, durchaus nicht im Stande sind, uns über das alte Verhältniß ein klares Bild zu geben. Cicero hat so viel geschrieben, daß er auch heute für einen recht fruchtbaren Schriftsteller gelten könnte; ja er hat ein eigenes Buch de legibus verfaßt, dessen Verhältniß zu Platons Republik Macrobius in seinem Somnium Scipionis sehr passend dahin bezeichnet, daß Platon seinen Staat so hingezeichnet habe, wie er sein müsse, Cicero so wie derselbe in alter Zeit gewesen sei[1]; und dennoch — wie unendlich wenig ist aus seinen Werken über das Sacralsystem oder gar das Wesen der römischen Religion zu entlehnen! Er kann uns aber in dieser Beziehung billig als Repräsentant seiner Zeit gelten. Er weiß nicht allein wenig von dem Kirchenrecht und der Religion seines Staats, sondern hält es auch für überflüssig, die Geschichte des ersteren, oder die innere Bedeutung der letzteren zu kennen; es ist ihm die Kirche in dem Staat aufgegangen, im umgekehrten Verhältniß zu der alten römischen Zeit, der der Staat in der Kirche aufging. Aehnlich, wie bei den Schriftstellern, war das religiöse Bewußtsein der Nation, das geistige Band, welches die Sacra mit dem Volke, das sie als seinen Gottesdienst ansah, verknüpfte, locker und unbestimmt. —

„Stultaque pars populi, quae sit sua curia, nescit,
Et facit extrema sacra relata die" —

1 *Macrob.* Somn. Scip. I, 1. „Inter Platonis et Ciceronis libros de republica — hoc interesse — quod ille rempublicam ordinavit, hic retulit; alter, qualis esse deberet, alter qualis esset a majoribus instituta, disseruit."

sagt Ovid[1], indem er zugleich die Gleichgültigkeit gegen die alten Grundeintheilungen, auf denen der Staat wie der kirchliche Organismus einst geruht hatte, und die Lässigkeiten in Befolgung kirchlicher Pflichten bitter geißelt.

Es darf uns unter solchen Umständen nicht wundern, wenn wir, abgesehen von der streng rechtlichen Seite des kirchlichen Lebens in Rom, weder tüchtige Bearbeitungen der alten Zustände, noch auch genauere Berücksichtigung der Verhältnisse im Beginn der Kaiserzeit finden. Beides ist gleichwohl sehr zu bedauern; nur dadurch würde es uns möglich sein, ein festes Bild des ganzen Sacralsystems zu entwerfen, und das, was jetzt in der Sphäre der Hypothesen bleiben muß, zu historischer Gewißheit zu erheben.

Indessen würde auch dies Letztere uns vielleicht in sehr bedeutendem Grade gelingen können, wenn die schonende Hand der Zeit uns nur Eins der genannten Werke freundlich erhalten hätte, einen Grundstein für fernere Nachforschungen und Entwickelungen. Allein dieselbe Ursache, die in neuerer Zeit auch nach dem allgemeinen Erwachen der humanistischen Studien es verhindert hat, daß man von einem Kirchenrecht und von einer Kirche überhaupt bei den Römern redete, mag auch wohl den Verlust selbst derjenigen Quellen, die über dieses reiche Feld existirten, verschuldet haben. Denn die christliche Religion hat sich nicht bloß gegen die heidnische selbst, sondern auch gegen die Monumente derselben negativ verhalten. Vielleicht war es überhaupt schon schwer, auch noch in der ersten Zeit der germanischen Herrschaft die Werke, von denen wir redeten, zu finden; gewiß aber sind sie mit wenig Rücksicht auf die Wichtigkeit ihres Inhalts zerstört und verloren. So sehen wir uns für die Zeit, die wir behandeln, auf die wenigen Bruchstücke bei Varro und dem geistlosen Festus angewiesen; ja, so wenig besitzen wir gute Quellen, daß selbst dieser Compilator mit seinen Fragmenten ein unschätzbares Buch für uns bildet!

1 *Fast.* II, 530.

Ein secundärer Trost bleibt. Nirgends mehr, als bei dem Mangel an umfassenden und klaren Nachrichten, ist der Sieg über die Dunkelheit des Alterthums ein befriedigender und glänzender; zugleich aber ist es eben hier, wo man erst durch langes Studium und vereinte Kräfte zum Ziele gelangen kann. Die dringendste Anforderung bleibt daher stets die, zu einem klaren Bewußtsein über den bestimmten Inhalt der Aufgabe selbst zu gelangen. Sollte es uns in solcher Ueberzeugung möglich werden, in den folgenden Blättern den Blick des Beobachters auf die Hauptfragen hinzulenken, welche ihn durch die kurzen Andeutungen der Quellen hindurch und über sie hinaus zu einer vollen und lebendigen Anschauung dieses bestimmten und wichtigen Theils des römischen Staatslebens zu führen geeignet sind, so würden wir ein neues Stadium zum Ziel durchmessen glauben.

Zweiter Theil.

Das System der römischen Sacra.

§. 10.

Sacra publica und privata.

Wenn wir gleich im ersten Theile noch zu keinem bestimmten Resultat gekommen sind, so erhellt doch unzweifelhaft so viel aus dem Angeführten, daß der Unterschied von publicum und privatum, wie er seiner innersten Bedeutung nach den Grundcharakter des ganzen römischen Lebens bildet, so auch bei der Auffassung der sacra den Römern als allgemeinstes Schema vorschwebte. Dem thut es keinen Abbruch, daß sie das Wesen des publicum und privatum esse weder genau bezeichnet, noch es sich selber zum Bewußtsein gebracht haben, wie es ihnen überhaupt leicht werden mochte, bei der Erscheinung stehen zu bleiben, und bei dem, was sie als ein sich von selbst Trennendes und Ordnendes täglich umgab, jede begriffliche Bestimmung für überflüssig zu halten. Denn in der That war es den Umständen nach weder einfach, noch rathsam, eine feste Begrenzung jener Begriffe aufzustellen, und daher geschah es, daß sie, wie Festus, eine förmliche schulgerechte Definition wohl kaum versuchten, sondern ihre Ausdrücke gebrauchten, in der Erwartung, es werde sie Jeder so gut verstehen, wie sie dieselben zu begreifen meinten. Wenn dennoch die obige Unterscheidung unzweifelhaft auch von uns zum Grunde zu legen ist, so geschieht es nicht deshalb, weil Festus sie angenommen

hat, sondern weil er sie annehmen mußte. Der Grund, der ihn bewog, ist es, der auch uns bewegen soll.

Der Staat ist seinem Begriffe nach die Einheit einer Menge einzelner Persönlichkeiten. Mögen wir daher vom Staat überhaupt, oder vom Einzelnen als Mitglied des Staats reden, so muß sich stets jenes doppelte Moment wiederfinden; die Allgemeinheit und das Einzelne. Nun ist die Staatskirche die Erscheinung des Gottesbewußtseins im Staat, als die Religion des Staats, der Gottesdienst aber die Manifestation dieses Gottesbewußtseins durch geheiligte Handlungen. Indem also der Handelnde, der dem Gotte seinen Dienst darbringt, das Allgemeine ist, entsteht ein Gottesdienst des Staates, indem es der Einzelne ist, ein Privatgottesdienst.

Dieses wird näher bestimmt an dem Charakter der heidnischen Religion. Das Heidenthum ist keine Religion der Liebe, in der das Irdische sich gläubig dem Himmlischen übergiebt, sondern eine Religion der Furcht, oder wenn man will der Kraft, in welcher jedes, was auf Erden mit eigner Stärke sich erhält, den Mächtigern, als den Beherrscher fürchtet, und ihn ehrt, weil er ohne Verehrung den Bewohner der Erde vertilgen würde. Der Gottesdienst der heidnischen Religion fordert daher ein Opfer, damit der Gedanke sichtbar ausgedrückt werde, daß der Opfernde bereit sei, von allem seinem Eigenthum das Beste dem Herrn des Ganzen gehorsam darzubringen.

Das Opfer ist das Darbringen eines Gutes; es setzt daher nothwendig nicht bloß den Darbringenden, den sacerdos — qui sacrum dat — sondern auch ein Daseiendes voraus, für welches es dargebracht wird. Wesentlich verschieden gestaltet sich darnach der Cultus der Heiden von dem der Christen, und zwar vor Allem bei dem öffentlichen Gottesdienst. Es wird uns hier die Bedeutung des publicum am klarsten werden durch eine Vergleichung mit dem, was uns ein Gegenwärtiges ist, mit dem heutigen Begriff des öffentlichen Gottesdienstes. Uns bestimmt sich der Begriff an mehreren Merkmalen; es ist die allgemeine, aber von der Willkür abhän-

gende Theilnahme der Einzelnen; es geschieht Einrichtung und Erhaltung durch den Staat; durch denselben Bestimmung der Zeit und des Orts. Anders im römischen Staatsleben. Hier scheidet sich der öffentliche Gottesdienst von dem des Einzelnen — die sacra publica von den privatis und zwar durch dasjenige, was durch das Opfer vor den Herrschern der Erde und des Schicksals vertreten wird. Wird das Opfer dargebracht, um die Allgemeinheit im Begriff des Staats, dieses eine Moment in demselben, zu vermitteln, so ist es ein sacrum publicum — das ist ein sacrum, quod pro publico datur; ein Opfer, ein Gottesdienst, dessen Bestimmung es ist, den Staat selbst, als eine selbstständige Persönlichkeit mit der Macht oder dem Zorn der Gottheit zu versöhnen. Ist es dagegen der Einzelne, der für sich und seine besondere Wohlfahrt das Opfer darbringt, Er für sich gedacht, nicht als Mitglied des Staats, sondern als eine selbstständig durch sich bestehende Persönlichkeit, so ist das Opfer ein sacrum quod pro privo — privato homine datur, ein sacrum privatum.

Dieses ist der wesentliche Unterschied zwischen beiden Sacris. Das Moment, auf welchem die Besonderung beruht, ist der Begriff des Allgemeinen, und der des Einzelnen. Beiden kommt im Staat und seiner Kirche ein Gottesdienst zu; aber je nachdem durch denselben jenes Allgemeine, oder der Einzelne vertreten werden soll, erhält der Gottesdienst, das sacrum, die Bestimmung des privatum oder publicum esse.

In der bisherigen Entwickelung erscheint diese Grundeintheilung noch so unbestimmt, daß man sich veranlaßt finden möchte, sie ganz bei Seite zu setzen, als eine Aufstellung, mit der weder etwas Neues, noch im Besonderen Wichtiges gegeben wäre. Allein die Folge wird die Nothwendigkeit zeigen, an jenem Begriff der Vertretung festzuhalten. Hier können wir nur, um die Bedeutung des Aufgestellten zu bestimmen, den Eintheilungsgrund mit den anderen, die wir schon angeführt haben, kurz zusammmen halten.

Betrachten wir die verschiedenen Seiten, wie sie von den

Römern an den Sacris in der Classificirung hervorgehoben werden, so ergiebt sich außer der des Livius und Dionysius, die im Allgemeinen mit der Unserigen zusammentrifft, und der des Festus, insoweit er nicht auf das Einzelne Rücksicht nimmt, daß sie ausgehen theils von dem locus sacer, an welchem die sacra publica vollzogen werden (bei Festus — sacra pro montibus, pagis, curiis, sacellis), — theils von der Dauer — (perpetua — non perpetua), — theils von der Zeitbestimmung (bei Varro — dies, bei Macrobius — feriae), — theils endlich davon, ob mit dem Opfer Feierlichkeiten verbunden sind, oder nicht, womit der Begriff des publicus sumtus, dessen sich Festus bedient, auf das Genaueste zusammenhängt. Ist die von uns aufgestellte Eintheilung richtig, so muß sie sich gegen alle diese Momente gleichgültig verhalten, indem sie dieselben nur in sich aufnimmt, und die einzelnen Arten der sacra publica und privata eben durch sie hervorrufen läßt. Mit anderen Worten: alle jene einzelnen Momente liegen in einem ihnen allgemeineren; damit ist gesagt, daß sie das Letztere in seiner Entwickelung bestimmen, und zwar, eben weil alle in ihm liegen, daß es auch durch alle zugleich bestimmt wird.

Es wird demgemäß die innere Ausführung des Sacralsystemes sich ergeben, je nachdem wir die Sacra, da der Begriff der Persönlichkeit, die durch das Opfer vertreten wird, bereits festgestellt ist, in Beziehung auf den Ort, betrachten, wo sie vollzogen werden, oder in Bezug auf die Bestreitung des Aufwandes, auf die Zeitbestimmung und Dauer, oder endlich hinsichtlich der Art der damit verbundenen öffentlichen Feierlichkeiten. Nach diesen Gesichtspunkten soll sich also die bestimmtere Eintheilung des Folgenden reguliren.

Wir beginnen nun im ersten Abschnitt mit den Sacris publicis (§. 11.), und kommen dann im zweiten Abschnitt zu den Sacris privatis (§. 36.).

Erster Abschnitt.

Sacra publica.

§. 11.

Sacra pro populo und sacra popularia.

Es bedarf wohl keiner Wiederholung dessen, was schon oben (§. 6.) über Festus und die von ihm aufgestellte Unterscheidung von sacra pro populo und popularia gesagt ist, um uns zu überzeugen, daß wir nicht bei dieser rein traditionellen Gestaltung des Bewußtseins über das Wesen beider Arten stehen bleiben dürfen. Seine sacra pro populo sind in seinem Sinne eben so sehr popularia, als sie es bei genauerer Betrachtung nicht sind; denn wir wollen nur gleich hinzufügen, was erst unten genauer erörtert werden kann, daß die **sacra popularia nicht publico sumtu fiunt**, sondern auf Kosten der Theilnehmer; daß mithin dem Festus, oder dem, aus welchem er excerpirt hat, ein Gedanke vorschwebt, über den er nicht eigentlich klar geworden ist. Es ist aber, um zu einer bestimmten Anschauung zu gelangen, durchaus nothwendig, jene beiden Begriffe genau zu untersuchen, damit wir nicht den Irrthum Savigny's theilen, beide Ausdrücke für identisch zu halten. Wie sehr dieses uns verleiten würde, eine ganz falsche Vorstellung von dem Systeme des römischen Gottesdienstes zu fassen, mag die Folge zeigen.

Das, was wir mit dem Ausdruck Staat bezeichnen, ist seinem Wesen nach ein Doppeltes (S. 59.). Fassen wir es von der einen Seite auf, so ist es die Einheit in der Allgemeinheit, die sich weiter als der Organismus derselben zeigt, was für uns hier vorläufig unwesentlich bleibt, oder die Persönlichkeit in der Vielheit, die selbstständig dasteht, sich nach außen hin gegen andere Persönlichkeiten, Staaten, wie Einzelne abschließt, und sich im Inneren in der obersten Vertretung des Volkes, und deren Anerkennung als das Herrschende, den rex, zur Erscheinung bringt. Auf der anderen Seite ist der Staat zu-

gleich eine Vielheit; er begreift eine Menge von Persönlichkeiten, die wiederum innerhalb seiner Sphäre selbstständig sich erhalten, einen eigenen Zweck verfolgen, und gegen die eigenen Mitbürger sich abschließen. Allein indem wir diese Einzelnen denken, sind sie uns eben nicht bloß Einzelne, sondern sie haben zugleich in sich ein Moment, das sie, ihrem Wesen nach, mit den Anderen verbindet. Dieses Moment zeigt sich, indem wir von ihnen als von Mitbürgern reden, auch nur als etwas Gemeinsames; es ist als solches das Medium, durch welches gleichsam die staatliche Einheit Aller hindurch geht, um die Einzelnen mit sich zu verbinden.

Der allgemeinere Begriff für beide Seiten ist der des Oeffentlichen. Betrachtet man diesen Begriff genauer, so ergiebt sich, daß seine Momente nie so von einander getrennt werden können, daß sie rein als für sich seiend zur Erscheinung gebracht werden. Denn der Staat vermittelt sich in dem Einzelnen eben durch das Gemeinsame; und dieses ist wiederum nur in Beziehung auf den bestimmten Staat zu denken. Wenn dies vorläufig festzuhalten ist, so zeigt sich soviel schon hier, daß der Begriff der Sacra publica als des öffentlichen Gottesdienstes wesentlich zwei Momente in sich hat, durch die derselbe, je nachdem die eine oder andere Seite vorherrscht, in zwei Hauptarten zerfallen wird.

Nun ist es das Wesen aller Religion, daß sie für Jegliches, was der Mensch als Irdisches erkennt, eine höhere, überirdische, göttliche Gewalt setzt, von der jenes abhängig ist; abhängig nicht bloß in seinem Glück, sondern selbst in seinem Bestehen. Der Gottesdienst der Heiden will dieses Bestehende mit jener Gewalt versöhnen (S. 59.); wo daher ihnen ein Bestehendes erscheint, da tritt für dasselbe ein eigener Gottesdienst ein. Es ist der Grundgedanke für die ganze heidnische Kirchenordnung, daß für jedes Besondere auch ein besonderes Opfer zu bringen ist. Erkannten wir also soeben im römischen Alterthum den Staat und jenes Gemeinsame, das wir der bestimmteren Bezeichnung wegen das Volk nennen wollen, so muß sich nach diesen beiden Momenten das Sacralsystem der

öffentlichen Opfer in zwei Hauptclassen scheiden: in die Opfer für den Staat als persönliche Einheit des römischen Volkes, und in die Opfer für das Volk als numerische Vielheit seiner einzelnen Bürger. Dieses und nichts Anderes ist die Unterscheidung, welche Festus an den von uns schon citirten Stellen durch die Worte sacra pro populo und sacra popularia ausdrückt.

Wenden wir uns jetzt zurück zu dem über die Oeffentlichkeit Gesagten, so ergiebt sich daraus, daß in beiden Arten der Sacra, wiederum ein gemeinsames Moment liegt. Die sacra pro populo haben nicht bloß eine innere Beziehung auf die einzelnen Bürger, sondern diese, indem eben sie als Einheit den Staat ausmachen, nehmen selbst, jeder Einzelne in seiner Ordnung und Stellung, irgend einen Theil daran; der Einzelne vollzieht zugleich auch den Gottesdienst, der pro populo geschieht. Ebenmäßig stehen auf der anderen Seite auch die sacra popularia nicht vereinzelt da. Freilich vollzieht hier jeder Einzelne sein Opfer, allein nicht bloß für sich, ohne Beziehung zu der Allgemeinheit; diese ist vielmehr in seinem Bewußtsein gegenwärtig, und daher ist es nothwendig, daß dieselbe auch erscheine. Das kann, nach dem von uns aufgestellten Begriffe des Gemeinsamen, nur durch den Staat als die Einheit geschehen, und es muß mithin bei den Opfern der Bürger, den sacris popularibus, auch eine Vermittelung aller einzelnen Opfer durch den Staat eintreten.

Aus dem bezeichneten Verhältnisse von sacra pro populo und popularia ergiebt sich nun, daß sie gegenseitig in einander übergehen, und ihre Grenzen verschwimmen; denn bei beiden ist ein Opfer aller Einzelnen wenigstens dem Wesen nach möglich, zugleich ein Opfer des Staates. Es ist auf beide die Bestimmung des locus sacer, der Zeit, der Dauer, der Festlichkeit, des publicus sumtus anwendbar. Daher dürfen wir uns nicht verwundern, daß beide Ausdrücke, wenn sie auch mit einem gewissen Tact von den römischen Autoren auseinander gehalten werden, doch von keinem derselben eine

innere Bestimmung erhalten haben, an der sich der Begriff trennen könnte. Man hat nicht Unrecht, wenn man behauptet, daß die Römer den Unterschied wohl gefühlt, nicht aber gewußt haben; und freilich, hätten sie ihn gewußt, so hätten sie ihn aufgehoben, denn er ist seinem Wesen nach nur ein Schein; der christliche Gottesdienst erkennt ihn nicht an.

Wer sich mit der bisherigen Erörterung einverstanden erklärt, darf jetzt einen nahen Einwurf nicht übersehen. Wenn beide Begriffe in einander übergehen, so muß die Frage entstehen, was denn das Merkmal ist, an welchem sie in ihrer Erscheinung als verschieden erkannt werden können. Das Genauere hierüber, die bestimmtere Entwickelung wird zwar im Folgenden gegeben werden; allein gerade eine solche setzt doch jenes Merkmal als ein bestimmtes wesentlich voraus. Es ist indessen nicht schwer, die Momente zu fixiren, nach welchen jene Dichotomie der sacra eintritt. Dasjenige, an welchem der creatürliche Mensch am unmittelbarsten das Walten einer höheren als der eigenen Macht erkennt, ist nicht eigentlich sein bloßes Dasein, das Leben; denn, wenn dasselbe auch von anderen Gewalten abhängig ist, so steht es doch zugleich in der seinigen; er ist Herr seiner Tage; der Schöpfer kann sie ihm nehmen, aber nicht ihn zwingen, sie zu behalten. Dagegen ist seine That nicht sein; er kann, auch mit aller Kraft, sein Ziel nie als ein nothwendig erreichbares setzen; es bedarf höheren Segens und höherer Zustimmung, als der seines Willens. Das begreift auch der unentwickeltste Verstand, und zwar nicht bloß von sich als Einzelnem, sondern auch von dem Staat, dem er angehört. Die ersten Opfer geschehen daher nicht für das Leben, oder das Bestehen des Einzelnen oder des Staates; sondern sie knüpfen sich an die Handlungen: damit diese glücklich dem gehofften Ziel entgegen gehen, tritt der Mensch zur Gottheit, ihre höhere Macht anerkennend, und ihren Segen erflehend.

Hier ist der Punkt, auf welchem allein die sacra pro populo von den sacris popularibus geschieden werden können. Die Handlungen, welche die staatliche Gesellschaft vornimmt,

sind entweder Handlungen des Staates als der Einheit, der Persönlichkeit des Volkes, oder es sind Handlungen des Einzelnen im Staat. Die ersteren, in den sacris pro populo repräsentirt, sind wiederum verschieden, je nachdem sie sich auf fremde Staaten beziehen — der Krieg und die Bündnisse — oder auf den eigenen Staat — die Verwaltung, Wahlen u. s. w. —. Die Handlungen, welche jeder Einzelne im Staat vollzieht, die sein persönliches Wohl im Volk hervorrufen und tragen sollen, haben nur einen Gegenstand, auf welchen sich eine dem römischen Volke ächt gemeinsame Thätigkeit, die dennoch jedem Einzelnen als solchem angehört, bezieht. Dieser Gegenstand ist der Ackerbau; die sacra popularia sind daher sacra für das Wohl des Ackerbaus, wie es unten genauer dargestellt werden soll.

Auf diese Weise entwickelt sich uns der Begriff jener beiden Arten der sacra allerdings als ein wesentlich eigenthümlicher. Allein indem wir die Entstehung des Gottesdienstes bloß an solche Handlungen des Staates oder der Einzelnen binden, werden die sacra, der Gottesdienst selbst, bloß zufällig. Der Staat, wie der Einzelne selbst, hat für sich als Bestehenden, Dauernden, in diesen sacris noch keine Vermittlung mit seiner Gottheit; jenes Opfer für das Gelingen der That ist nur ein Moment, durch welches hindurch dem Opfernden zum Bewußtsein kommt, daß er in seiner ganzen Existenz abhängig ist von der oberen göttlichen Gewalt.

Die weitere Entwickelung des Gottesdienstes fordert daher, daß nach den Opfern für die einzelnen Thaten nun auch das Bestimmte, Daseiende, Bleibende einer gottesdienstlichen Vertretung in der Kirche theilhaft werde. Dieses Bestimmte ist dreifach: der persönliche Staat, die persönlichen Theile desselben, und die einzelnen Persönlichkeiten. Die Begriffe dafür sind bereits oben angedeutet, und zugleich mit ihnen ist uns auch die Idee der Opfer gewonnen. Für den Staat als solchen, in seiner Selbstständigkeit, abgesehen von den einzelnen Handlungen desselben gelten die sacra pro populo im weiteren Sinne. Es wird ein Opfer für das Wohl

des Staates überhaupt dargebracht als einer dauernden, bestehenden Einheit, welches sich nicht auf einzelne Handlungen bezieht, sondern für sich dasteht. Ganz dasselbe gilt von den Opfern für die Theile des Staates, deren näheres Verhältniß wir sogleich (§. 12.) bezeichnen werden.

Damit ist zugleich die wesentliche Verschiedenheit auch dieser sacra pro populo von den popularibus bestimmt, indem die letzteren als Grundgedanken nicht den der bestehenden Einheit des persönlichen Staates, sondern den des thätigen, arbeitenden Volkes aufweisen. Beide Opfer umfaßt der Begriff der öffentlichen Sacra; wir werden daher in diesem Abschnitte zuerst die sacra pro populo (§. 12.), dann die sacra popularia (§. 32.) darstellen. Für die einzelnen Persönlichkeiten hingegen gelten die sacra privata, ihre Entwickelung muß im Gegensatz zu den sacris publicis weiter unten im zweiten Abschnitte (§. 36.) folgen.

Erste Abtheilung.

Sacra pro populo.

§. 12.

Im Allgemeinen.

Es war gewiß schon schwer für die Römer selbst, sich ein klares Bild von dem alten Gottesdienst in Beziehung auf den Staat als eine selbstständige Einheit zu erwerben, und es ist eine leicht erklärliche Erscheinung, daß auch wir nicht mehr über jenen erfahren haben. Denn ganz abgesehen davon, daß den Römern der Begriff des Staates als der inneren Einheit aller seiner organischen Theile schwerlich je deutlich zum Bewußtsein gekommen ist, so hat der römische Staat selbst so mächtige Umwälzungen durchlebt, und stand zu der Zeit unserer Hauptschriftsteller gerade wieder in einer so großen, daß es leicht begreiflich sein muß, wie sie eben jenes Ganze nie so recht fest ins Auge fassen. Im Anfange war der Staat eine Monarchie, dann eine Aristokratie, dann eine Demokratie, eine

Ochlokratie, eine Despotie; es ist nichts dauernd an ihm, als sein Uebergewicht über fremde Völker. Im Gegensatz zu diesen Metamorphosen aber hat die römische Sprache der Republik kein anderes Wort für ihren Staat, als den „populus Romanus"; derselbe Ausdruck bezeichnet das Verschiedenartigste in verschiedenen Zeiten. Will man daher hier sicher gehen, und über die gemachten Schritte klar sein, so ist es nothwendig, die Bedeutungen dieses Wortes durch die Geschichte hindurch nach seinen verschiedenen Seiten zu zerlegen.

Zwar ist der Begriff der staatlichen Einheit an sich gleichgültig gegen die innere Organisation; der populus Romanus ist derselbe Staat zur Zeit der Könige, der Republik und der Kaiserzeit. Allein fassen wir diese Bedeutung auf, so betrachten wir den römischen Staat bloß nach Außen hin; das erfüllt uns seinen Begriff nicht, und wir haben daher schon jetzt einen Blick auf das innere Verhältniß zu werfen. Dieses entwickelt sich indeß geschichtlich an Grundzügen, die zu bekannt sind, als daß sie einer genaueren Betrachtung bedürften. Im Anfange ist der populus Romanus die Einheit aller seiner Mitglieder, der Patrizier; darauf entsteht der Kampf der Plebejer mit ihnen, welche ihre Anerkennung in den Centurien finden. Die sacra pro populo erhalten dadurch die Bedeutung, die Einheit beider Staatstheile zu repräsentiren, die in jeder anderen Beziehung so scharf sich entgegentreten. Endlich verwischen sich die Unterschiede. Das Volk wird wieder Eins, und die sacra pro populo wie der Ausdruck populus selbst erhalten die vorige allgemeine Beziehung auf den Staat, als Einheit aller gleichberechtigten Mitglieder.

Diese verschiedene Bedeutung kommt nun nach zwei Seiten hin zur Erscheinung. Zuerst in Rücksicht auf die organischen Theile des Staates (§. 20.); dann in Rücksicht auf die einzelnen Götter (§. 28.). Jene bedingen den Gottesdienst der Tribus und Curien, der Montanen und Paganen; diese den Sacellendienst. Beide Arten des Gottesdienstes bilden daher coordinirte Abtheilungen unter dem Gattungsbegriffe der sacra pro populo, und sind für sich zu betrachten. Die eigentlichen Sacra pro

populo aber, mit denen wir es hier zunächst zu thun haben, sind die, die wie bemerkt für den Staat als solchen geschehen; sie theilen sich wieder nach der im vorigen Paragraph aufgestellten Entwicklung in feststehende Sacra für die einheitliche Persönlichkeit des Staates (§. 13.), und in gebotene Sacra für die einzelnen Handlungen des Staates (§. 17.).

Erstes Kapitel.

Gottesdienst für den Staat als Einheit.

Erster Titel.

Feststehende Sacra pro populo.

§. 13.

Wesen derselben.

Von diesen festen Sacris pro populo wissen wir wenig mehr, als die Namen derselben. Es läßt sich indessen vermuthen, daß die ältesten derselben wahrscheinlich etruscischen Ursprungs sind. Der Grundgedanke, aus welchem sie hervorgegangen sind, ist offenbar die Vermittlung des Staates mit allen Göttern — oder wenn man will, mit der Gottheit als solcher. Darauf deutet es hin, daß die Pontifices, die Hauptpriester, ausdrücklich als „sacerdotes omnium deorum" anerkannt werden[1], und daß das Opfer des Königs, die Agonalia, nicht in Beziehung auf einen bestimmten Gott angeführt, sondern bloß als Opfer des Königs selbst, mithin als des Hauptes des Staates für denselben, erwähnt wird; ein Umstand, der gewiß nicht ohne besondere Bedeutung ist[2].

---

1 *Cic.* de legg. II, 8.

2 *Festus* h. v. Agonium dies appellabatur, quo rex hostiam immolabat, hostiam enim antiqui agoniam vocabant. Varro sagt aber L. L. V. p. 46. Dies Agonales, per quos Rex in regia arietem immolat, dicti ab agone, eo quod interrogatur a principe civitatis, et princeps gregis immolatur." Wem fällt hier nicht die mythische Anschauung auf? Agon, offenbar von ἀγων; — statt interrogatur a principe civit. ist unzweifelhaft mit Scaliger „interrogatur princeps

Festus zeigt auf ein Aehnliches hin, wenn er sagt: Agonium etiam putabant deum dici praesidentem rebus agendis[1] —; es ist gleichsam der allgemeine Gott, der mit dem Staate, als der Gemeinde der Menschen, durch den Vertreter desselben versöhnt werden soll. Auf gleiche Weise wird bei den Opfern, die zur Zeit des Königthums der rex, später die Pontifices vornehmen, um die Feiertage der Woche zu consacriren — die Nonalia — kein bestimmter Gott genannt[2]. Es ist auch hier offenbar das allgemeine Bewußtsein von einer Gottheit, was vorwaltet, und diesen sacris den Charakter der vollkommenen Allgemeinheit giebt; denn daß ein solches den Römern im höchsten Grade eigenthümlich war, und sie vor Anderen auszeichnete, das zeigt sich schon in der stets beibehaltenen Formel „Si deus, si dea es" — „Quisquis es deus."[3] — Indessen gestehen wir gerne, daß diese Ansicht mehr den Charakter einer Conjectur, als der historischen Gewißheit an sich trägt. Die Quellen selbst sind gerade über diesen Punkt fast am dunkelsten und die eigentliche Nationalreligion der Römer verschwindet unter den mancherlei fremden Einflüssen sehr bald, wozu wohl am meisten die Sitte beitrug, die Götter aus den bekriegten Ländern zu evociren. Daher kommt es, daß, wenn wir in den Quellen von sacris pro populo reden hören, wir dieselben stets für die spätere Zeit an eine bestimmte Gottheit geknüpft sehen, und hier ist es freilich leichter, wenigstens zu einiger Bestimmtheit zu gelangen.

Wir haben schon im ersten Theile ausgeführt (§. 3.), daß die Sacra nach den verschiedenen Seiten bei den Schriftstellern allgemeinere Benennungen erhalten. Hier sind besonders die Ausdrücke „dies" und „feriae" zu erwähnen; denn wo wir solche

civitat. zu lesen; denn der Opfernde, indem er den Wein zwischen die Hörner des Thieres goß, ward gefragt. Vgl. Plat. Symp. 8. c. 8.

1 *Festus* fährt v. Agonium dies — nach dem Citat in der vorigen Note so fort.

2 *Varro* d. L. L. V, p. 49. fin.

3 Vergleiche z. B. Conradi Opera min. ed Pernice p. 96.

finden, ist mit Bestimmtheit anzunehmen, daß von sacris die Rede ist. Varro nun hat eine große Reihe der feriae in seinem fünften Buche aufgezählt, und dieses giebt uns über die sacra pro populo einiges Licht. Unter den dies statuti führt er nämlich ohne weitere Beziehung zum Populus alle jene Ferias auf; da aber das Wesen des „statutum esse“ die nothwendige Beziehung zum Staat selbst setzt, so können wir den sichern Schluß ziehen, daß alle jene dies eigentliche sacra pro populo, Opfer für den Staat selbst als Einheit, enthalten. Diese dies werden dann alle benannt, und es wird bei jedem derselben der Gott angeführt, dem die sacra vollzogen sind, mit den schon angeführten Ausnahmen der sacra agonalia und nonalia, über welche letztere Varro zweifelhaft bleibt, während sie doch nichts sind, als das, was heutigen Tages der öffentliche, wöchentliche Gottesdienst in der christlichen Kirche ist[1]. Hieraus erhellt aber, daß, wenn die ursprünglichen Sacra wirklich jene allgemeine Beziehung zur Gottheit gehabt haben, sie dieselbe doch bald verloren, indem die sacra pro populo die Opfer des Staates, schon in sehr alter Zeit den Nationalgöttern und zwar als Einzelnen dargebracht sind.

Es ist nicht unsere Absicht, dieselben hier aufzuzählen, indem wir uns begnügen, die Gattung selbst festzustellen; jedenfalls scheint ihrer keine geringe Zahl gewesen zu sein. Dabei ist eine Bemerkung für die Geschichte der Religion der Römer überhaupt, und insbesondere für eine genauere Ausführung des Sacralrechts von großer Wichtigkeit. Unter jenen sacris pro populo giebt es nämlich einige, die von Varro als „feriae publicae“ aufgezählt werden[2], sowie Festus gleich-

---

1 *Varro* l. l. Die Calendae selbst standen unter dem Schutz der Juno; wie unbestimmt aber die Ansichten darüber waren zeigt Varro, welcher berichtet, daß der Mond jana geheißen, weshalb auch die ganze Lesart der Stelle „Quinque calo Juno Novella“ — und „Septem calo Juno Novella“ zweifelhaft ist. Scaliger sagt in seiner Note non male tamen „jana“ legeretur; schon Vertranius versuchte Emendationen.

2 So die Furinalia l. l. p. 48. Accalia cod.

falls unter den **feriis** diejenigen, welche **cum die festo**, und die, welche **sine die festo** gehalten sind, unterscheidet, wenn er gleich die letzteren bloß auf die Nundinen bezieht[1]. Nun finden wir bei Varro den Gottesdienst der Göttin **Opeconsiva** angegeben, von der er ausdrücklich sagt, daß derselbe von den Vestalinnen im geheimen vollzogen sei[2]; und dasselbe gilt vom Dienst der Bona Dea und der Vesta selber. Abgesehen von der Frage, ob diese Göttinnen identisch sind, läßt sich darnach die Vermuthung aussprechen, daß diese sacra pro populo doppelter Art gewesen sein mögen; theils so, daß sie mit Theilnahme des Volkes, theils ohne dieselbe gefeiert sind. Es ist schwer oder unmöglich, dieses im Einzelnen weiter zu verfolgen, für die richtige Auffassung der römischen Religion selbst aber entschieden von Wichtigkeit.

Will man noch einer anderen Conjectur folgen, so läßt sich allerdings behaupten, daß einzelne Götter unter jener Zahl von Nationalgöttern einen bedeutenderen Platz eingenommen haben, und ihre sacra daher von höherer Wichtigkeit erschienen sein mögen, z. B. die des Jupiter, des Mars, des Quirinus, der Vesta. Allein für das eigentliche Sacralsystem ist dieses nicht von Einfluß, und wird sich überdies, wenn es auch im Allgemeinen als wahrscheinlich erscheinen mag, doch im Besondern kaum nachweisen lassen.

Dagegen sind nun die besonderen Seiten dieses Gottesdienstes in Kürze genauer zu bezeichnen.

§. 14.

Die Priester für die sacra pro populo.

Halten wir den aus Dionys wie aus Cicero bekannten Begriff der Pontifices und Flamines fest, und vergleichen wir damit das im vorigen §. über die Entwickelung des Nationalgötterdienstes von der allgemeinen Gottheit zu bestimmten Göttern Angedeutete, so ergiebt es sich leicht, daß ursprünglich

---

1 *Festus* v. Ferias.

2 *Varro* l. l. p. 48. 46.

die sacra pro populo zum Theil von den Pontifices zum Theil von den Flamines vollzogen sind. In welchem Verhältnisse der rex und der spätere rex sacrificulus zu ihnen gestanden hat, läßt sich weniger im Allgemeinen, als vielmehr speciell dahin angeben, daß derselbe bestimmte Opfer an bestimmten Tagen zu vollziehen hatte, wobei ihm als Unterpriester ein pontifex minor beistand[1]. Als nun die Religion der Römer sich spaltete, und lauter bestimmte, benannte Gottheiten entstanden, da war kein Anhaltspunkt für die Pontifices mehr gegeben, und sie wurden aus Priestern — sacerdotes im engeren Sinne — die priesterliche oberste Behörde, die die Aufsicht über alles hatte, was den Gottesdienst betraf[2]. Die späteren sacra pro populo fielen den Flamines anheim, denen wiederum die Augurn zur Seite standen, die Vogelpropheten des Staates, welche keine eigentlichen sacra überkommen hatten, sowie die Aruspices, welche etruscischen Ursprungs, die Deutung der Wunder, der portenta übten. Bei den feststehenden sacris pro populo sind diese von geringerer Bedeutung, denn sie können die Vornahme weder anordnen noch beaufsichtigen; desto wichtiger sind sie für die öffentlich gebotenen Opfer, von denen bald die Rede sein wird. Im Allgemeinen bleibt das Verhältniß jener sacra ziemlich dunkel, da die alte Gestaltung sich zur Zeit unserer Autoren verwischt hatte; mehr noch aber, da ihr Ritual geheim gehalten wurde.

---

1 Vgl. oben S. 71. Agonalia und Nonalia. *Festus* v. Sacrificulus rex, qui ea sacra, quae reges facere assueverant fecisset"; ob er mehr als jene gehabt, läßt sich nicht bestimmen. Vgl. *Macrob.* Sat. I, 15.

2 Man vergl. *Cic.* de legg. II, 8. Cicero begreift hier die Augures und Aruspices unter dem Ausdruck der „publici sacerdotes" entgegengesetzt den Pontifices (sc. omnium deorum) und den Flamines. Die Augures sind die, „quae praesunt caeremoniis et sacris": was das bedeutet, geht aus dem Folgenden hervor, wonach sie, wann die sacra zu halten sind, aus den „signis et auspiciis Jovis O. M." bestimmen sollen. — Uebrigens haben wir schon Flamines dieses Jupiters zur Zeit der Gallier. *Liv.* V, 32.

Eigenthümlich ist bekanntlich der Dienst der Vesta (Bona Dea — Opeconsiva). Man kann mit Recht sagen, daß die Vestalinnen die weiblichen Flamines der Vesta sind; das Opfer selbst geschieht ohne Zweifel pro populo, wenn gleich die tiefere, mythische Bedeutung selbst dem Macrobius noch nicht bekannt war.

§. 15.

Zeit, Ort und Bestreitung der Kosten.

Was zuerst die Zeit dieser sacra pro populo betrifft, so ist es eben ihr Wesen, sacra stativa zu sein; sie haben ihre festbestimmten Tage, an denen sie gehalten werden; diese finden sich in den libris Pontificum aufgezeichnet. Rechnet man, wie es das ältere Verhältniß wohl fordert, die sacra Nonalia zu diesen sacris, so erhalten sie freilich für jeden Monat ihre Bestimmung durch die Pontifices[1]; allein nicht willkürlich, oder auf bloßen äußeren Anlässen beruhend, sondern durch bestimmte Gesetze geregelt, wie bei uns die Festtage[2].

Der locus sacer, an welchem die Sacra gehalten werden, läßt sich im Allgemeinen schwer bestimmen; noch weniger, wenn man, wie es gewöhnlich geschieht, die spätere Zeit mit der früheren zusammenwirft. Die Untersuchung dieser Frage

1 *Varro* d. L. L. V. p. 49. „Primi dies mensium nominati Calendae, ab eo quod heis diebus Kalentur ejus mensis Nonae a Pontificibus." Und ibid: — „tunc ferias primas menstruas rex edicit populo." — Die Pontifices verkünden also dem Könige die Ferien; dieser vollzieht die Opfer (die sacra Nonalia), und edicirt die Festtage dem Volke. Vgl. p. 46. ibid.

2 *Varro* l. l. nennt die nundinae conceptivae, weil sie concipirt werden, sie sind aber darum nicht minder nothwendig bestimmt. Dieses zeigt auch Macrobius, indem er (Sat. I, 16) die Feriae eintheilt in stativae, conceptivae, imperativae, und nun noch die nundinae als Unterart hinzufügt; sehr erklärlich, denn letztere sind weder bloß stativae, weil sie wechseln, noch auch conceptivae, weil sie in diesem Wechsel eine feste Bestimmung haben.

muß von zwei Gesichtspunkten ausgehen, die wir hier nur kurz andeuten wollen. Zuerst ist festzuhalten, daß die sacra eines bestimmten Gottes nur an dem ihm geweihten Orte vorgenommen werden können, sei dieses ein templum, eine bloße ara, oder ein sacellum. Deutlich sehen wir in Rom eine große Zahl einzelner Götter; ihre sacra sind sacra pro populo, und es giebt daher eine Menge von Orten, an welchen ein solcher Gottesdienst stattgefunden hat. Wir begnügen uns, nur auf einige Beispiele aufmerksam zu machen, indem wir die genauere Ausführung einem anderen Orte überlassen. Varro hat nämlich an der oft citirten Stelle, wohl die meisten sacra, die stattgefunden haben, wirklich aufgezählt, indessen doch nur bei einigen den Ort hinzugefügt[1].

Im Gegensatz zu jenem ersten Gesichtspunkte ist aber zweitens zu beachten, daß von der ältesten Zeit her das ganze Land des römischen Staates in Curien getheilt war, daß der Mittelpunkt dieser Curien die arx, das Capitolium, und dieses somit das örtliche Herz des Staates war. Daraus ergiebt sich, daß die Hauptgötter ihren Sitz nur in arce haben konnten und daß daher die Götter, welche von Anfang an auf dem Capitolium aras, sacella oder templa hatten, wohl als die eigentlichen Nationalgötter zu betrachten sind. Es läßt sich hiernach dieselbe Unterscheidung, die wir oben (S. 72.) in der Bedeutung der einzelnen Gottheiten für das religiöse Bewußtsein des Volkes andeuteten, auch örtlich verfolgen. Wir erfahren, daß die Opeconsiva, Jupiter, Mars, Minerva, Hercules auf dem Capitol ihren Sitz haben; hier werden ihnen die Opfer vom Staate dargebracht, während den anderen Gottheiten Plätze am Forum, an den Thoren, in der Stadt umher angewiesen sind, und der Flamen dahin ziehen muß, um die sacra zu verrichten. Die sacra pro populo theilen sich also gewissermaßen in die höheren und niederen.

---

1 *Varro.* d. L. L. V, p. 47. 49. „Megalesia — prope murum Megalesium", „Portumnalia — in portu Tiberino" — „Consualia — in circo ad aram ejus" u. a. m.

Ist jenes Verhältniß nun gleich eben so einfach, als es sich natürlich ergeben mußte, so entsteht jetzt in dieser Beziehung eine Schwierigkeit über die Bedeutung der sogenannten Curia Calabra. Wir wissen allerdings, daß alle Curien Plätze waren, an denen die öffentlichen Geschäfte der Haupttheile des Volkes vorgenommen wurden, und dazu gehörten auch die Sacra, aber nicht als der alleinige Gegenstand. Gleichwohl sagt Festus[1]: „Calabra curia dicebatur, ubi tantum ratio sacrorum gerebatur." Er nennt eine vor den übrigen ausgezeichnete Curie, in der „nichts anderes, als sacra vollzogen worden sind"; denn so sind seine Worte unstreitig zu übersetzen. Die Curie lag auf dem Capitol[2], wahrscheinlich neben der regia. Es fragt sich jetzt natürlich, welche Opfer, welche sacra hier vollzogen sein können? Einem bestimmten Gotte war diese Curia nicht geweiht, und auch der Ausdruck des Festus „ratio sacrorum" ist schwer mit einer genaueren Bedeutung zu verbinden; dennoch ist eine besondere Heiligung dieser curia calabra nothwendig, weil eben sacra, mithin der Dienst einer Gottheit in derselben vollzogen wird. Es ist nicht genug, wenn man sagt, daß sie ihren Namen von dem griechischen καλεῖν habe, weil die festlichen Tage in derselben ausgerufen worden; denn eben dieses Bestimmen der Festtage, das concipere ferias, war unstreitig früher selbst mit Opfern verbunden. Varro sagt ausdrücklich: „das Volk kommt von den Feldern vor dem Könige auf der arx zusammen; die sacra Nonalia werden vollzogen, und jetzt verkündet der König die ersten monatlichen Ferien für den kommenden Monat dem Volke[3]." — Wir haben schon oben erwähnt, daß der Gott für diese sacra Nonalia

1 *Festus* v. Curia.

2 *Varro* l. l. p. 49. — „in Capitolio, in curia calabra."

3 *Varro* d. L. L. V, p. 49. „Eodem die enim in urbem ab agreis ad regem conveniebat populus. Harum rerum vestigia apparent in sacreis nonalibus in arce, quod tunc ferias primas menstruas, quae futurae sint eo mense, Rex praedicit populo."

kein bestimmter ist; es ist daher höchst wahrscheinlich, daß jene **sacra in curia calabra** dem allgemeinen Gotte der Römer, dem Gedanken der Gottheit überhaupt, gefeiert sind. Diese Gottheit erhielt später, als sich die unbestimmte Vorstellung personificirte, einen bestimmten Namen, den des **Jupiter Optimus, Maximus**; und die Hauptsacra des römischen Staates werden daher diesem Gotte dargebracht. Dies deutet auch Camillus in der Rede an, die er an's Volk hält, um ihnen den Gedanken der Verlegung Roms nach Veji auszureden, wenn er sagt: „Wo anders können die Gottesmahle Jupiters, die Tafeln bereitet werden, als auf dem Capitole[1]?" Die Tafeln für die Gottesmahle überhaupt, die unter der Theilnahme des **populus** gefeiert wurden, mußten nämlich durchaus anderswo bereitet werden, bekanntlich in jeder einzelnen Curie für die zu derselben Gehörigen[2]. Das Mahl, oder der Gottesdienst, auf welchen sich hier Camillus bezieht, ist daher ein ganz besonderer, und wir glauben nicht fehl zu treffen, wenn wir in demselben die Verehrung des allgemeinen Gottes erkennen. Gehalten aber konnte das Volksmahl auf dem Capitol dann nirgends anders werden, als in der **Curia in arce**, der **Curia calabra**, an demselben Orte wohin wöchentlich **„ab agris ad regem conveniebat populus."** Dieses ist mithin die ursprüngliche Bedeutung der **curia calabra**, und dies das, was Festus mit seinen unklaren Worten andeutet. Später werden freilich die einfachen alten Curienmähler verlassen, und so auch jenes Mahl des Jupiters, das ganz in Vergessenheit geräth[3]. Es wird uns daher nicht wundern, daß von dem Dienst der **Curia calabra** nur das sich erhielt, was stets seine praktische Bedeutung beibehalten mußte, das Ansagen der wöchentlichen und jährlichen Feiertage. — Unser Resultat bestimmt sich hiernach dahin: will man von dem Orte reden, wo die **sacra pro populo** vollzogen

1 *Liv.* V, 52.

2 *Dion. H.* II, 23. und unten.

3 *Dion. H.* IV, 68.

sind, so ist zu unterscheiden der Gottesdienst der **capitolinischen** Götter, und der **nichtcapitolinischen**. Eine genauere Ausführung würde in dieser Abhandlung zu weit führen.

Schließlich ist die Bestreitung der Kosten dieser allgemeinen sacra zu erwähnen; ein um so wichtigerer Punkt, als das, was in solcher Beziehung von diesen gilt, zugleich die Norm für die folgende Art der sacra pro populo abgiebt. Wir können die Frage nach zwei Seiten hin beantworten: für die sacra als solche, und für die Priester. — Es ist bekannt, daß Romulus, wie die Quellen sagen, jeder Curie ihren Ländertheil an dem Staatsboden gegeben, nachdem er vorher so viel herausgenommen, als zur Bestreitung der Opfer und zu dem übrigen Gottesdienst erforderlich war[1]. Dieses Feld war ager publicus. Im Genaueren verweisen wir indeß darüber auf Niebuhr, dessen Ansicht hier nicht wiederholt zu werden braucht[2]. Scheint darnach jede weitere Frage über die gottesdienstlichen Ausgaben überflüssig, so bleibt nur zu sagen, daß innerhalb dieses allgemeinen Begriffes des ager publicus und sacer eine bestimmte Trennung festgehalten werden muß. Der ager sacer war nämlich wiederum entweder allgemein publicus, dem Staate ohne weitere Vermittelung angehörig, das, was Dionysius „τὸ δημόσιον“ nennt[3], und von dessen Bestimmung unten das Nähere anzugeben ist; oder er gehörte den einzelnen Priestercollegien. Es scheint unzweifelhaft, daß jedes Collegium der sacerdotes publici bestimmte agros publicos für sich besaß[4], sowie daß den ein-

---

1 *D. H.* II, 7. — „*ἑκάστῃ φρατρᾷ κλῆρον ἀπέδωκεν ἕνα, ἐξελὼν τὴν ἀρκοῦσαν εἰς ἱερὰ καὶ τεμένη.*“ —

2 Niebuhr's Röm. Gesch. II, S. 357.

3 *D. H.* II, 23.

4 Siculus Flaccus bei *Goesius* p. 23. „Collegia sacerdotum itemque Vestales Virgines habent agros et territoria, quaedam etiam indeterminata et quaedam aliquibus sacris dedicata. In eis etiam lucos, in quibusdam etiam aedes templaque.“ — Dazu vgl. die folgende Anm.

zelnen Flamines zu ihren bestimmten Opfern gewisse Grundstücke angewiesen waren[1]. Genaueres wissen wir freilich nur von den Vestalinnen[2] und den Augurn[3]. Diese verschiedenen Theile des ager sacer waren in den öffentlichen Grundbüchern aufgezeichnet, und daß sie im Allgemeinen sehr ungenau auf-

1 Hierauf beziehe ich den Unterschied der „territoria indeterminata", die den Collegien als Besoldung angewiesen waren („ohne Bestimmung" kann sowohl auf die Bestreitung der Opfer, als die Unterhaltung des Gottesdienstes überhaupt gehen, wozu denn auch die Besoldung gehört), und der „territoria aliquibus sacris dedicata." Man darf hierbei nicht auf Privatstiftungen zurückgehen, weil Flaccus vom ager publicus überhaupt redet.

2 S. Anm. 4. S. 78., und Hygin. de lim. const. p. 206. bei *Goesius* „Virginum quoque Vestalium et sacerdotum (statt Collegia sacerdotum) quidam agri vectigalibus redditi sunt et locati; quorum agrorum formae, ut comperi, plerumque habent quendam modum adscriptum. Sed in his extremis lineis comprehensae sunt, sine ulla quidem norma rectoque angulo. Solent vero et hi agri accipere per singula lustra mancipem; sed et annua conductione solent locari." Mithin ist ihre Verwaltung nicht vom Censor abhängig; wahrscheinlich bezieht sich das et — et des Hygin. auf die „territoria indeterminata" — die allgemeinere Bestimmung haben — und die „aliquibus sacris dedicata" des Flaccus (s. vorige S. Anm. 4.).

3 Fest. im Auszz. v. Publicus ager dictus quia augurum publicus est, ut Oscus in Vejenti; is enim usu et jure augurum est." Fulv. Ursin. Vorschlag „publicorum" statt „publicus" zu lesen, läßt sich für nichts weiter halten, als eine bloße Conjectur; denn, wenn es so geschrieben stände, hätte es auch einen guten Sinn. — Oscus ist nur die etrurische Bezeichnung von sacer; dies erwähnt Festus v. Oscum in einer für die Benutzung des ager wichtigen Stelle. „Sed eodem etiam nomine appellatur locus in agro Vejenti, quo frui soliti produntur augures Romani." Man darf indeß nicht meinen, daß jeder ager sacer Oscus geheißen habe, wenn gleich Cloatius (b. *Fest.* l. l.) sagt: „eo vocabulo significari sacrum." Jenes vejentische Grundstück hatte seinen Namen eben daher, weil es im alten Etrurien lag, und die Namen Oscines, Oscillum sind aus der Haruspicin bekannt; dazu kommt, daß es den Augurn gehörte. Ueber das frui, das hier unzweifelhaft technisch steht, s. Niebuhr's Röm. Gesch. II, S. 357.

geführt sind, wie die Agrimensoren klagen, ist ein Beweis des hohen Alters dieser Ackereintheilung.

§. 16.

Die Theilnahme des Volkes an diesen sacris.

Es ist eben so wenig unsere Aufgabe, den Ursprung jener Staats=Sacra und ihrer Gestaltung genauer zu untersuchen, als sich bei einer wirklichen Forschung sichere Resultate dürften erwarten lassen. Schon Varro, der doch mehr wie alle Zeitgenossen die alten Rechte und den alten Glauben der Römer kannte, sagt, daß ihr Ursprung dunkel sei[1]; und so muß uns im Allgemeinen wohl das Wenige genügen, was wir als Andeutungen bei ihm und Anderen finden.

Mit den alten Opfern ist zugleich das Verhältniß zu dem Volke selbst gegeben; wir erfahren freilich nicht, welche Bedeutung dasselbe hat, oder müssen uns doch mit bloßen Vermuthungen begnügen; indessen lassen sich auch hier gewisse Kategorien angeben, nach denen diese Seite des Systems aufzufassen sein dürfte.

Grundsatz für alle sacra pro populo ist unzweifelhaft der gewesen, daß der Tag des Gottesdienstes ein Feiertag, frei von Arbeit sein sollte; noch später hält die alte römische Kirche, wie oben (S. 52) schon angedeutet, an dieser Bestimmung fest, ihre Uebertretung mit Strafen belegend. Daß eben dadurch feriae und festus dies verwechselt worden sind, und die Feiertage ihren Namen — feriae — von dem Grunde erhalten haben, der sie zu arbeitfreien Tagen machte, ist gleichfalls (S. 21.) schon bemerkt. Diese Feier der Sacraltage ist daher das allgemeinste Moment, aller Art der Sacra zukommend; eben deshalb aber giebt es für unsere Frage weiter keine genauere Antwort ab, und nur das ist festzuhalten, daß die Sacra pro populo wenigstens einen diem sacrum, ferias begründen, wenn nicht noch eine besondere thätige Theilnahme des Volkes zu jener bloß negativen hinzutritt. Zu dieser ersten Classe der

1 *Varro.* d. L. L. VI, p. 73. 74. —

sacra pro populo gehören mehrere, welche wir mit ziemlicher Sicherheit schon für die älteste Zeit annehmen können; so die oft erwähnten sacra Opeconsivae, der dies Vestalis (wenn man beide für verschieden hält), die sacra Nonalia. An allen diesen Tagen finden Opfer des Königs und der höchsten Priester statt, das Volk feiert. Deuten wir Varro's Worte recht, so zählte man hierhin höchst wahrscheinlich auch die Quirinalia; Jener sagt nämlich: (l. l. p. 46.) „Quirinalia a Quirino, quod ei deo feriae, et eorum hominum, qui fornacalibus sueis non fuerunt feriati.“ „Feriari“ steht hier in seiner eigentlichen Bedeutung, als Opfer darbringen; wer in den Fornacalien die porca praecidanea nicht geopfert hatte, der that es in den Quirinalien, die Uebrigen aber feierten; das Opfern ist sonach für die Quirinalien nur ein zufällig Hinzukommendes. Von einer Reihe anderer Sacra neben jenen stehend, wird es sich noch weniger angeben lassen, ob eine bestimmte, und welche Theilnahme des Volkes stattgefunden hat. Varro führt unter seinen Feriis manche als publicae auf, manche ohne dieses Prädicat. Es ließe sich denken, daß die letzteren, wie z. B. die Terminalia, Neptunalia, Portumnalia, bloß als Feiertage vom Volke eingehalten seien, bei den publicis aber von den Einzelnen in den Curien bestimmte Opfer zugleich mit dem Staatsopfer dargebracht, oder andere Festlichkeiten angestellt worden. Indessen diese, allein auf Varro's Sprachgebrauch ruhende Ansicht hebt er selber auf, wenn er Feriae, die nicht von ihm als publicae bezeichnet sind, dennoch als öffentliche Festlichkeiten aufführt[1]. Wir müssen daher bei den meisten die Art und Weise der Theilnahme des Volkes dahingestellt sein lassen.

Die zweite Classe bilden entschieden die feriae statutae. Daß bei vielen von diesen förmliche Volksfeste stattgefunden haben, ist wohl außer allem Zweifel[2]. Diese Festlich-

[1] Beispiele genug giebt Varro im fünften Buche — so die Volcanalia, Saturnalia u. a. m.

[2] Es ist diese Art der Theilnahme des Volkes durchaus nicht zu ver-

keiten waren verschiedener Art. Zum Theil nehmen sie schon in der ältesten Zeit den später bestimmter entwickelten Charakter der öffentlichen Spiele und Aufzüge an. Bekannt sind die Salier und ihre Züge, nicht viel jünger dürften die ludi bei den Consualien sein[1], ferner die Equirien, deren Varro erwähnt[2]; aber alle diese sind weit mehr Volksvergnügungen, wie die Saturnalien, und das Fest der Juno Caprotina, die erst durch die allgemeine Theilnahme als die Stadt reicher wurde, und statt der Patrizier und Plebejer der Unterschied der Vornehmen und Geringen Platz griff, nach der gewöhnlichen Regel zu Volksfesten für die unteren Classen herabsanken[3]. Anderentheils tragen die Festlichkeiten den Charakter der sacra popularia an sich, so daß jeder einzelne Bürger für sein eigenes Wohl Opfer darbringt, verschieden indessen von jenen dadurch, daß diese Opfer stativa sind, und keine nachweisbare, bestimmte Beziehung auf den Ackerbau haben, weshalb sie auch nicht „porca oder agna praecidanea“ gefeiert werden. Als solche nennt uns Varro die Volcanalia, bei welchen neben dem Opfer, das der Staat darbringt, noch der Einzelne sein Opferthier dem Gotte weiht[4], und die Li-

---

wechseln mit dem schon einmal angeführten Unterschiede des Festus zwischen feriae cum die festo, und sine die festo. Seine Unterscheidung beruht auf den epulationibus; diese fanden aber nur in den curiis statt, und jener Gegensatz ist daher der zwischen dem sacro pro populo, wie es durch das, den Staat als Einheit repräsentirende Element gebracht wird, und den sacris, wie sie durch die organischen Theile desselben, freilich auch pro populo — den Staat — vollbracht werden. Vgl. das Folgende.

1 „Consualia dicta a Conso, quod tum feriae publicae ei deo, et in circo ad aram ejus ab sacerdotibus fiunt ludi illi, quibus virgines Sabinae raptae.“ *Varro* l. l. p. 48.

2 „Equiria, ab equorum cursu. Eo enim die currunt equi in campo Martio.“ *Varro*, l. l. p. 46. —

3 Das Fest der Juno Caprotina wird von Varro als Fest der mulieres hingestellt (l. l. p. 47.); *Macrobius* Saturnal. I, 11, bezeichnet es schon als Fest der Dienstmägde. Die Saturnalien sind bekannt.

4 *Varro* l. l. p. 48. „Volcanalia a Volcano, quod ei tum feriae

beralia, bei welchen die Priester des Liber den ganzen Tag über bekränzt in den Straßen der Stadt sitzen, und gegen Bezahlung dem Einzelnen ein Opfer anrichten[1]. Diese Sacra sind gewiß aus späterer Zeit.

Als dritte, wesentlich verschiedene Art der Theilnahme des Volkes ist endlich das Festmahl in der curia calabra aufzuführen (S. 76.), wenn man ein solches, als Volksfestmahl, mit uns annimmt. Dabei ist freilich entschieden nur der alte populus, die Patrizier zu denken; und eben deshalb mag es gekommen sein, daß sich dasselbe so spurlos verloren hat. —

Daß überhaupt von einem bestimmten Orte für jene Theilnahme des Volkes nicht die Rede sein kann, ergiebt sich von selbst; diese fand natürlich an allen öffentlichen Plätzen statt, wie es die Lage oder Natur der Festlichkeit forderte. Es bedarf auch wohl keiner Bemerkung über die Bestreitung der Kosten.

Wir können somit, nachdem das System der feststehenden Sacra pro populo kurz aufgeführt ist, zu den Sacris übergehen, in welchen zwar gleichfalls der Staat als Einheit nach dem Ritual seiner Kirche vertreten wird, die aber wesentlich dadurch von jenen verschieden sind, daß sie nicht feststehen, und mithin von äußeren Anlässen nicht unabhängig erscheinen, sondern eben durch solche hervorgerufen werden. —

---

et quod eo die populus pro se in ignem animalia mittit." Diese Stelle ist noch in einer anderen Beziehung merkwürdig. Wenn man sie genauer betrachtet, so ist in ihr unsere obige Behauptung ausgesprochen, daß die Feriae — Opfer — vom Staate selbst, und vom Volke vollzogen werden. Es werden die feriae, und die Darbringung des Opfers der Einzelnen streng geschieden; die Darbringung geschah dann entweder durch einen Flamen Vulcani, von dem aber nichts bekannt ist, oder durch die reges oder pontifices, was wahrscheinlicher ist. —

1 *Varro* l. l. p. 46. „Liberalia dicta quod per totum oppidum eo die sedent sacerdotes Liberi, hedera coronatae anus, cum libeis et foculo pro emtore sacrificantes." Wegen des Ausdruckes „oppidum" scheint es, daß dieses Fest wenigstens ursprünglich ein ländliches gewesen sein mag.

Zweiter Titel.

Gebotene sacra pro populo.

§. 17.

Wesen derselben.

Die Gottheit der Heiden steht dem religiösen Bewußtsein des Einzelnen, wie des Staates selbst auf eine ganz andere Weise gegenüber, wie die des Christenthums. Jene ist eine „mächtige" und „zornige Gottheit"; durch sie geschieht nicht bloß das, was der Sterbliche als das Glück seines Daseins ansieht, sondern es ist auch das, was ihm furchtbar wird, und ihn zerstört, eine eigene, bestimmte That der Gottheit. Es existirt in ihr ein doppelter Willensact, in Beziehung auf die Menschen; sie will deshalb für den ersten einen besonderen Dank, für den letzteren eine eigene Versöhnung.

Aus dem Wesen des alten Gottesdienstes überhaupt, folgt es, daß Beides nur durch bestimmte Opfer geschehen kann, sowie, daß bei diesen sacris, wenn sie für das Glück des Staates oder gegen den Zorn der Götter, der wie bei Naturereignissen und portentis nicht bloß den Einzelnen trifft oder bedroht, gebracht werden, der Staat es ist, der eine Vertretung durch seine Kirche fordert und sie erhält. So sind die Opfer, die auf diese Weise entstehen, **sacra pro populo**, Opfer, in welchen durch den Gottesdienst der Staat als eine Einheit mit der göttlichen Macht vermittelt wird, um ihr seinen Dank darzubringen oder ihre Verzeihung zu erhalten. Darnach sind sie wesentlich abhängig von dem Eintreten jener äußeren Veranlassungen, die das Wohlwollen oder den Zorn der oberen Gottheit verkünden, und es ist nothwendig, damit das Volk dies wisse, daß sie jedesmal, wenn sie vorkommen, eigends öffentlich angesagt, geboten werden[1]. Wir nennen sie deshalb gebotene Staatsopfer.

---

1 *Macrob.* Sat. I, 16. giebt, wie schon oben erwähnt, die Eintheilung der feriae, unter welcher stets die alten sacra versteckt zu suchen sind, in „stativae etc." und „imperativae, quas consules vel praetores

Aus diesem Wesen ergiebt sich nun, daß sie, je nach ihrem Anlasse, doppelter Art sind; entweder Siegesopfer (§. 18.), oder Versöhnungsopfer (§. 19.). Wir dürfen uns auf die religiöse Beziehung derselben nicht einlassen; es möge hier genügen, ihre Bedeutung für das System der Sacra überhaupt ins Auge zu fassen. Was indeß bei denselben als Eigenthümliches und von der ersteren Gattung in Rücksicht auf den Ort und die Priester ausnahmsweise Verschiedenes sich zeigt, werden wir beiläufig erwähnen.

§. 18.

A) Die Siegesopfer.

Wer um sein bloßes Dasein kämpft, und so weit siegt, daß er dieses für gesichert halten mag, der dankt wohl der höheren Macht, nur mit dem gewöhnlichen Gebete und Opfer, indem er für seine Existenz überhaupt, selbst bei dem schwersten Siege, sich dadurch hinreichend mit seinem Gotte abgefunden zu haben glaubt. Erst das eigentliche lebendige Gefühl eines neu hinzukommenden Wohlseins ruft einen besonderen Act des religiösen Gefühls hervor; denn nur in dem Kreise des Glücks und des Unglücks, welches der nicht uns selbst überlassenen Handlung folgt, fühlt der Mensch die Nähe seiner Gottheit gewaltiger.

Es ist daher eine natürliche Erscheinung, daß wir von eigentlichen Siegesopfern und dem mit ihnen verbundenen öffentlichen Feste aus der ältesten Zeit des römischen Staates keine Beispiele haben. Erst als Roms Adler sich über die Staaten verbreiteten, die sich an Macht hinreichend mit ihm messen konnten, und deren Besiegung zugleich Sicherheit und Glanz gewährte, beginnt eine Seite des römischen Staatslebens sich zu zeigen, die später so viel zu dem Glücke der kriegerischen Stadt beitrug, daß man mit Recht sagen kann,

---

pro arbitrio potestatis indicunt." Dieses ist ein sehr unklarer Gedanke, wahrscheinlich bezieht sich jenes indicere mehr auf das Sistiren der öffentlichen Geschäfte, als auf die eigentlichen Feriae im engeren Sinne.

es seien die Triumphe nicht zur Ehre der glücklichen Kriege gefeiert, sondern die Kriege seien glücklich geführt, weil man die Ehre des Triumphes hoffte. — Jetzt wird es deutlich sein, was wir mit unserem Ausdrucke der Siegesopfer bezeichnen wollen; es ist der Gottesdienst, der nach dem siegreich geendeten Kriege der waltenden Gottheit dargebracht wird, und der in seiner Verbindung mit dem öffentlichen feierlichen Aufzuge den Namen „Triumphus“ erhält.

Es wird uns erzählt, daß der Dictator Aulus Postumius, der gegen den Tarquinius Superbus zur Schlacht zog, den Göttern ein Gelübde gethan[1]; und daß diesem Gelübde zufolge ein feierlicher Triumph abgehalten sei. Wir sehen daraus, daß die ursprüngliche Bedeutung der Triumphe, denen später die Ovationen hinzutreten, eine wesentlich religiöse gewesen; gleichwie diese Aufzüge den Göttern gelobt werden, so werden sie anfänglich auch nur ihnen eigentlich dargebracht. Dionys beginnt seine Beschreibung des Aufzuges damit, daß er sagt: „Ehe die Wettspiele begannen, brachten die höchsten Staatsbehörden den Göttern einen feierlichen Aufzug dar, der vom Capitolium auslaufend sich nach dem Circus Maximus hinzog[2].“ Darauf folgt eine weitläuftige Beschreibung desselben nach dem Vorgang des Quintus Fabius, wobei es wohl unzweifelhaft erhellt, daß dieselbe nicht nur treu ist, sondern auch ein richtiges Bild der alten Art und Weise giebt, wie ein Triumph gefeiert wurde[3]. Der ganze Triumph zerfällt dem Dionys

1 *Dion. H.* VII. 71. Es ist die Schlacht am See Regillus. *Livius* II, 20. sagt einfach, daß der Dictator und Magister Equitum im Triumph zur Stadt zurückgekehrt seien.

2 *Dion. H.* l. l. bis zum Ende des Buches. Cap. 72. „*Πρὶν ἄρξασθαι τῶν ἀγώνων, πομπὴν ἔστελλον τοῖς θεοῖς οἱ τὴν μεγίστην ἔχοντες ἐξουσίαν, ἀπὸ τοῦ Καπιτολίου τε καὶ δι' ἀγορᾶς ἄγοντες ἐπὶ τὸν μέγαν ἱππόδρομον.*“

3 l. l. c. 71 „*παλαιότατος γὰρ ἀνὴρ,*“ sagt er vom Fabius, „*τῶν τὰ Ῥωμαϊκὰ συνταξαμένων, καὶ πίστιν οὐκ ἐξ ὧν ἤκουσε μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὧν αὐτὸς ἔγνω, παρεχόμενος.*“ Er lebte bekanntlich zu den Zeiten des zweiten punischen Krieges, und Livius spricht sich ganz ähnlich über ihn aus.

mithin in zwei Theile, deren erster, der gottesdienstliche Aufzug, anfänglich zugleich der wichtigere, den Göttern gehört, während der zweite, die Wettspiele, die nach der *πομπή* kommen, dem Volke gewidmet ist. Wie viel Bedeutung auf den ersteren gelegt ward, zeigt besonders die Geschichte des Traumes, den Titus Latinus über den mißfälligen Vortänzer dem Senate vortrug[1]. Fügen wir jetzt hinzu, daß vor dem Aufzuge selbst, der Triumphirende auf dem Capitole noch ein eigenes Opfer brachte[2], so wird der Triumph in seiner streng gottesdienstlichen Beziehung uns völlig klar werden; nämlich als ein feierlicher Gottesdienst, durch Siegesopfer und Siegesspiele zu Ehren der hülfreichen Gottheiten.

Dionysius erzählt noch, daß der Senat für diese Opfer und die Wettkämpfe[3] jährlich fünfhundert Silberminen ausgesetzt habe, welche Summe bis zu den punischen Kriegen nicht überschritten sei. Es scheint indeß diese Nachricht viel zu unbestimmt, als daß man zu irgend einem festen Resultat dadurch sollte gelangen können; denn welches ist dieses Fest? Es ist kein bestimmter Gott angegeben, kein Name des Festes, noch die Ursache des Festes selbst. Der Triumph über die besiegten Latiner kann unmöglich jährlich gefeiert sein; auch ist es bedenklich, daß Livius der Sache mit keinem Worte erwähnt. Die Nachricht des Dionys hat daher wohl eine allgemeinere Bedeutung, die wir unten genauer betrachten wollen; hier ist die Stelle nur um deswegen beachtenswerth, weil sie zeigt, wie scharf die eigentlichen Spiele von der gottesdienstlichen Handlung geschieden waren[4]. Dies ist aber für den Charakter der älteren Zeit sehr wichtig; denn verfolgt man nun die Triumphe weiter, wie sie sich allmälig gestalten, so ist es nicht

1 *Dion. H.* VII, 68, 69.

2 Vergl. über Einzelnes des Rituals *Macrob.* Sat. III, 1 sqq.

3 *Dion. H.* VII, 71.

4 *Dion.* sagt l. l. „*ἀναλοῦσθαι — εἴς τε τὰς θυσίας καὶ τοὺς ἀγῶνας*“ sq. — Vergl. dazu den Anfang des cap. 72. Etwas Näheres läßt sich schwerlich sagen.

zu leugnen, daß das gottesdienstliche Moment in denselben aus dem ersten und wichtigsten zum secundären herabsank. Wir wissen freilich, daß die Opfer des Triumphirenden blieben, aber das Gepränge des Zuges selbst ward aus einem Fest zu Ehren der Götter eine Schaustellung zum Vergnügen des Volkes und überwog die eigentlichen Siegesopfer immer mehr und mehr, während der zweite Theil der Triumphe, die Wettspiele, sich zu bloßen Schauspielen gestalteten, verbunden mit festlichen Mahlen; die Circenses der späteren, gesunkenen Zeit. Dennoch haben die Siegesopfer ihren Charakter nie ganz verloren.

Vollkommen analog diesen Opfern für die glücklichen Siege sind einzelne Gelübde, die die Feldherren am Tage der Schlacht zu thun pflegten, etwa die Errichtung eines Tempels, oder ein Weihgeschenk betreffend[1]. Wir müssen indessen alles im Einzelnen dahin Gehörige hier übergehen, weil es in das eigentliche Sacralsystem nicht hineinschlägt.

§. 19.

B) Versöhnungsopfer.

Wenn sich innerhalb des Gebiets des Staats besondere Naturerscheinungen gezeigt, oder wunderbare Vorfälle zugetragen hatten, oder auch die Opfer, die angestellt worden waren, den Göttern als nicht genehm erschienen, so mußte ein eigener Gottesdienst eintreten, den wir unter jenem allgemeinen Namen zusammengefaßt haben. Wir dürfen die Anlässe wie das Verfahren bei diesen Opfern wohl als bekannt voraussetzen; es handelt sich für uns hauptsächlich darum, sie als eine besondere Classe darzustellen.

Die Prodigia und portenta, jene die wunderbaren Ereignisse[2], diese die Naturerscheinungen bezeichnend, wurden dem

---

[1] Der Senat sah solche Gelübde nicht bloß als für den Staat, sondern auch als durch den Staat geschehen an, und hielt streng auf ihre Erfüllung.

[2] So z. B. erzählt *Liv.* XXII, 16, daß ein Wolf einer Schildwacht das Schwert aus der Scheide gerissen habe und damit entlaufen sei.

Senate gemeldet; dieser trug die Deutung derselben den Decemvirn auf, welche dann in den Sibyllinischen Büchern nachschlugen, wo sie die vorzunehmenden Opfer angegeben fanden. Als nach der Trasimenischen Schlacht der eben erwählte Dictator Fabius Maximus erklärt, daß das Unglück derselben dem Consul Cajus Flaminius durch Nichtachtung der heiligen Gebräuche zugestoßen sei, wird das Collegium der Pontifices befragt[1]; diese treten mit ihren Vorschlägen vor dem Senate auf, und derselbe decretirt die Haltung der Opfer.

Der Gottesdienst, der bei solchen und ähnlichen Gelegenheiten statt fand, läßt sich in einer allgemeinen Bezeichnung nicht zusammenfassen. Er bestand gewöhnlich in mehreren verschiedenen Theilen, die jedesmal von den Priestern besonders angegeben wurden. Wir wollen die Einzelheiten hier kurz berühren.

Dem ersten Hauptttheile nach scheint uns der Cultus in Gebeten bestanden zu haben, welche für die ganze Stadt, und später als Rom Herrin von Italien war, zuweilen für ganz Italien geboten wurden. Die Zahl der Tage ist unbestimmt, gewöhnlich spricht Livius von einem Betfest überhaupt, oft aber kommen mehrtägige Betfeste vor[2]. Die Gebete selbst wurden wieder auf die verschiedenste Weise verrichtet. Bald ließ man nur einzelnen Göttern ausdrücklich Gebete darbringen[3], bald mehreren[4], bald wurden allgemeine Betfeste für alle Götter zugleich vorgeschrieben, in welchem Falle wohl Jeder zu dem Tempel oder sacellum ging, der ihm am passendsten schien[5]. — Neben den Gebeten wurden zuweilen auf ausdrücklichen Auftrag des Staats von einem hohen Magistrat Gelübde gethan, die für den ganzen Staat galten

1 *Liv.* XXII, 9, 10.

2 Z. B. *Liv.* XL, 19. Drei Bettage für ganz Italien.

3 So der Vesta *Liv.* XXVIII, 11. Die Megalesien id. XXIX, 14.

4 Vergl. z. B. *Liv.* XXI, 61; XXII, 10; XL, 19.

5 Außer manchen Beispielen z. B. *Liv.* XXII, 10; s. bes. *Liv.* X, 23, worauf wir unten noch zurückkommen.

und für sehr heilbringend gehalten wurden[1]. Hierbei mußten den Göttern auch Geschenke dargebracht werden, goldene und silberne Gefäße, Kränze oder sonstige Gegenstände. — Einen Hauptheil des ganzen Gottesdienstes bildeten aber bei ernsteren Gelegenheiten die Göttermahle. Dieselben wurden nicht bloß in Rom, sondern oft da, wo sich das Wunder zugetragen, gehalten; sie waren gewöhnlich einer bestimmten Gottheit gewidmet, wenn sie oft auch eine allgemeinere Natur hatten, und dauerten Tage lang. Die Besorgung derselben hatten anfänglich die Zehnherren des Gottesdienstes überhaupt[2]; als sie aber anfingen, gewöhnlicher und großartiger zu werden, finden wir eigene Dreimänner des Götterschmauses[3]. Die Tafeln für diese Göttermahle haben ganz unzweifelhaft nicht in den Curien gestanden; denn es war unmöglich, daß die Curien das Volk faßten, auch wenn sie ganz ihren alten Charakter verloren gehabt hätten. Eben so wenig dürften sie in der **curia calabra** angerichtet gewesen sein, sondern wohl nirgends anders, als auf dem Forum und dem Comitium, für Plebejer und Patrizier getrennt. Hierher deutet Livius, wenn er bei der obigen Gelegenheit sagt, die Tafeln seien öffentlich aufgerichtet gewesen. Für die Geschichte des Gottesdienstes ist dieser Punkt sehr wichtig, und wir werden deshalb darauf zurückkommen. Mit den Mahlen verbunden waren die Spiele. In dem schon erwähnten Falle der Trasimenischen Niederlage bestimmte der Senat zur Wiedererlangung der Göttergunst, für dieselben allein die Summe von dreihundert dreiunddreißigtausend und einem Drittel Kupferasse[4]. — Endlich haben wir der Opfer selbst zu erwähnen. Sie werden zwar nicht in allen Fällen als zu dieser Art des Gottesdienstes gehörig angeführt; es ist indessen mehr als wahrscheinlich, daß stets von Staatswegen neben dem

1 Vergl. z. B. die schon cit. Stellen *Liv.* XXII, 10 u. XXI, 61.

2 *Liv.* XXII, 10; XXV, 2.

3 *Liv.* XXXIII, 42.

4 Diese Summe hat offenbar eine mystische Bedeutung; sie beträgt nach Crevier 10,400 Guld. Conventionsgeld.

öffentlichen Gottesdienst des Volkes noch ein Opfer stattgefunden hat[1]. Höchst merkwürdig ist in dieser Hinsicht das, vom Pontifex Maximus im zweiten punischen Kriege für die Erhaltung der Grenzintegrität angesagte Opfer der heiligen Frühlingsspende. Es war dieses ein Consacriren aller Habe des Volkes[2]; Niemand besaß etwas mehr zu eigen, alles war dem Jupiter sacrum. Daher konnte die Spende, wie der Pontifex selbst sagt, auch nicht ohne besondere Genehmigung des Volkes gelobt werden[3]. Die Opfer, die der Staat selbst zu bringen hatte, wurden stets auf das Genaueste bestimmt, so wie auch der Gott, dem sie zu bringen sind. Oft waren sie sehr bedeutend; z. B. bei dem Trasimenischen Unglück wurden dem Jupiter dreihundert Stiere, vielen anderen Obergöttern weiße Rinder, und den übrigen Opferthiere von geringerem Werth gereicht. Es kommen sogar Beispiele vor, daß man Menschen geopfert hat. Livius erzählt namentlich, daß dieses nach der Cannensischen Niederlage geschehen[4]. Die sybillinischen Bücher hatten die Besitznahme des römischen Bodens von Galliern und Griechen prophezeit, und wenn je, so hatte man freilich damals Grund, dergleichen zu befürchten. Es wurden deshalb zwei Menschenpaare lebendig auf dem Boarium eingemauert, in einem Raum, der schon früher (im Jahre 526) zu einem gleichen Zweck gedient hatte; „ganz gegen den Geist römischer Gottesverehrung," setzt Livius hinzu, worin er allerdings sehr Recht hat.

Werfen wir nun auf den Inhalt des bisher über die „gebotenen Opfer" Ausgeführten einen Blick zurück, so erhellt, daß wir mehr vom Gottesdienste im Allgemeinen, als von den eigentlichen Opfern gesprochen haben. Allein eben weil dieser Gottesdienst nicht ohne Opfer geschehen ist, gebührt ihm im

---

1 So in den Zeiten der punischen Kriege bei Livius sehr häufig erwähnt. Vergl. d. cit. Stellen.

2 Siehe *Liv.* XXII, 10.

3 *Liv.* l. l.

4 *Liv.* XXII, 57. (Vergl. zu dieser Stelle Freinsheim u. Crevier.)

System des Sacralrechts seine eigene Stelle. Ein näheres Eingehen auf Einzelnheiten wäre gerade hier eben so leicht, als unpassend gewesen; es war uns hauptsächlich nur darum zu thun, den Charakter dieser sacra darzustellen. Wir gehen daher jetzt zu der zweiten Hauptart der sacra pro populo über.

Zweites Kapitel.

Gottesdienst für den Staat in seinen organischen Theilen.

§. 20.

Eintheilung.

Faßt man die beiden Hauptgesichtspunkte zusammen, unter denen das älteste römische Staatsleben betrachtet werden muß, die innige Verbindung der Kirche und des Staats, und den Kampf zwischen dem plebejischen und patrizischen Elemente, so ergiebt es sich als eine nothwendige Folge, daß diese Spaltung sich in dem Kirchenrecht und dem Ritual des Gottesdienstes wieder finden muß. Was wir in dem Vorhergehenden betrachtet haben, ist der Staat als Einheit; der Begriff des Staates selbst, der gegen die Verschiedenheit seiner Theile gleichgültig ist. In dem Gottesdienst der sacra pro populo bleibt es stets derselbe populus Romanus, welcher vertreten wird, mag man sich nun den Plebejern oder den Patriziern zuwenden. Allein der Inhalt jenes Begriffs, die geschichtlichen Bestandtheile des Staates treten hervor, so wie wir von jenem Begriffe aus weiter gehen; sie stellen sich sogar scharf gesondert neben einander, und eben weil jener Gottesdienst, als Repräsentant staatlicher Einheit, gleichgültig ist gegen den Einzelnen, können auch die selbstständigen Theile in ihm keine hinreichende Vertretung ihres Gottesbewußtseins finden. Es spaltet sich daher der Gottesdienst mit dem Auftreten des plebejischen Elements in Rom; der Staat hat von da an einen doppelten Ritus für seine organischen Theile, und diese sind bei den Patriziern die **Curiae** und **Tribus**, bei den Plebejern die

Montes und Pagi. Diese müssen in ihrer kirchlichen Bedeutung näher betrachtet werden. Daß überhaupt eine solche Trennung dagewesen, ist eine Bemerkung, die schon lange gemacht ist[1]; allein in der bisherigen Auffassung finden sich so manche Irrthümer, und so viele Unklarheiten, daß wir genöthigt sind, die Unterscheidung genauer durchzuführen, als es sonst für einen Grundriß erforderlich wäre. Wir werden daher erst die patrizische (§. 21.), dann die plebejische (§. 24.) Organisation des Gottesdienstes darstellen.

Festus hat sich gegen diese wesentlich verschiedenen Elemente in seiner bekannten Stelle nicht geradezu gleichgültig verhalten. Er trennt sie allerdings, und wollte er überhaupt die Publica Sacra ihren Arten nach durchgehen, so war es nicht wohl möglich, die sacra pro montibus, pagis, curiis ganz mit Stillschweigen zu übergehen. Aus seinem Citat läßt sich indeß nur ersehen, daß hier verschiedene öffentliche Opfer stattgefunden haben; über das Wesen derselben sagt er gar nichts. Freilich wissen auch wir verhältnißmäßig nur wenig von den einzelnen Gestaltungen der Sacra, gleichwohl läßt sich der Charakter derselben mit entschiedener Gewißheit darstellen. Wir berufen uns daher nicht weiter auf Festus Worte. Sie drücken so kurz wie möglich — man darf wohl sagen, zu kurz für die Klarheit — das aus, was dem Ganzen zum Grunde liegt; die Entwickelung desselben wird Commentar und Kritik zugleich sein.

Erster Titel.

Die eigenthümlichen Sacra der Patrizier.

§. 21.

Charakter derselben.

Eine der Hauptforderungen, die das ganze Alterthum an seinen Gottesdienst überhaupt stellt, ist, wie schon erwähnt, die, daß jedes was irgendwie selbstständig dasteht, auch eine eigene

1 Vergl. Savigny's citirte Abhandlung in der Zeitschr. B. II, N. XV.

gottesdienstliche Vertretung finde. Es knüpft sich an diesen Gedanken sehr natürlich als zweiter, der, daß jedes Institut, ja jeder Mensch seinen eigenen Gott habe. Aus diesen beiden Gesichtspunkten erklärt sich die Gestaltung des alten Gottesdienstes der Patrizier. Der quiritarische Staat besteht aus Tribus, Curien und Gentes; nichts ist einfacher, als die Annahme, daß jeder dieser organischen Theile einen selbstständigen Cultus und eigene Gottheiten gehabt habe. Dieses ist in der That die gewöhnliche Meinung, nur hebt man seit Niebuhr und Savigny besonders die Gentes in ihrer öffentlichen Bedeutung für das Sacralsystem hervor, und läßt dagegen die der Tribus fallen.

Wir sind mit jener Ansicht rücksichtlich der Tribus und Curien im Wesentlichen übereinverstanden; allein es ist ein vollkommener Irrthum, wenn man die sacra gentilitia, gegen alle Quellen, zu den öffentlich-rechtlichen Instituten der römischen Kirche zählt. Niemals haben alle Gentes eigene sacra gehabt; die sacra gentilitia gehören durchaus nur einzelnen Geschlechtern an, die auf irgend eine Weise sich diese Pflicht erworben haben. Wir werden sie daher unter dem Privatkirchenrecht der Römer aufführen, und dort unsere Behauptung genauer rechtfertigen (§. 38.); hier dient die ganze Bemerkung nur, sofort den Grund anzudeuten, der uns bestimmt, die sacra gentilitia von dem vorliegenden Theile des Systemes auszuschließen.

Was nun die Tribus und Curien betrifft, so steht zuerst fest, daß beide eine wesentlich kirchliche Bedeutung gehabt haben. In welchem Sinne die sacra pro tribubus und pro curiis sacra publica genannt werden, bedarf keiner genaueren Erklärung; es ist der Begriff der Allgemeinheit, bezeichnet mit dem Ausdruck publicum, als Gegensatz zur Einzelheit, welcher wirklich jene sacra bestimmt genug gegenüber stehen, auch abgesehen davon, daß sie auf öffentliche Kosten und von öffentlichen Priestern vollzogen wurden. Fraglich könnte es scheinen, wie man sie den sacris pro populo entgegensetzen könne? Festus thut dies offenbar; denn daß bei ihm ein neuer Gedanke mit „quaeque“ beginnt, ist leicht klar.

Wirft man indeß einen Blick zurück auf die vorangehende Ausführung, so hat die Sache keine innere Schwierigkeit: der einheitliche Begriff des Staats steht selbstständig dem organisch gegliederten gegenüber. Bedenklich mag es freilich sein, diese Auffassung als eine den Römern gegenwärtige nachzuweisen; allein wenn diese sich die Sache nicht klar gedacht haben, so kann das die innere Wahrheit nicht aufheben.

Wir kommen somit zu den einzelnen Theilen selbst (§. 22. u. 23.).

§. 22.

A) Sacra pro tribubus.

Hat man sich gleich häufig verleiten lassen, wegen der später ganz untergegangenen Bedeutung der alten Nationaltribus, sie in gottesdienstlicher Beziehung auch für die älteste Zeit ziemlich zu übersehen, so stehen sie dennoch unzweifelhaft selbstständig da, und zwar jede mit ihrer eigenen Vertretung im Sacralrecht. Dies wird schon bedingt von dem in allen altitalischen Städten — vielleicht in jedem aus seiner ersten Kindheit zur inneren Festigkeit erwachenden Staat — durchgreifenden Gedanken, daß die Obrigkeit nicht bloß gegen andere Staaten, sondern auch der Gottheit gegenüber die staatliche Einheit des Ganzen oder der Theile zu vertreten habe. Aber auch in der einzelnen Anordnung der Tribus wird sich ihre Sacralbedeutung erkennen lassen.

Den alten Tribus standen als ihre Hauptleute die Tribuni celerum vor. Wie der König Anführer des Staats war, so waren sie es für die Kriegsmacht der Tribus, und damit ist denn nothwendig eine kirchliche Bedeutung verbunden gewesen. Dies bestätigt uns Dionys ganz ausdrücklich, wenn er sagt, Numa habe unter seinen kirchlichen Institutionen auch für die Tribuni celerum, die Heerführer der Reiter und Fußtruppen der Tribus[1], bestimmte sacra angewie-

1 *Dion. H.* II, 64. Dionys scheidet ausdrücklich πέζους καὶ ἱππεῖς, als Truppen der Tribus, und sagt, daß Romulus die Tribunen beiden vorgesetzt habe.

sen[1]. Welcher Art diese gewesen sind, fügt er nicht hinzu; es ist aber offenbar, daß er nicht klar darüber gewesen ist, denn er sagt: „*καὶ γὰρ οὗτοι τεταγμένας τίνας ἱερουργίας ἐπετέλουν.*“ Eine weitere Nachricht über die kirchliche Bedeutung der Tribus existirt unseres Wissens nicht. Ueberhaupt läßt sich mit Bestimmtheit nur so viel sagen, daß die Tribus selbst ursprünglich eigene religiöse Beziehungen gehabt haben müssen, weil schon Romulus jeder derselben Einen Aruspex zugetheilt haben soll[2], und Tribus mit Curien im Gottesdienst als coordinirt aufgeführt werden[3]. Livius führt freilich im Gegensatz zu dem ersteren Beweisgrunde beiläufig einmal an, daß jede der alten Nationaltribus ihren Augur gehabt, und es (kirchenrechtlich) festgestanden habe, daß die Verehrung und Verminderung der Zahl stets für alle Tribus zugleich vorzunehmen sei[4]; es ist indeß um so weniger unsere Aufgabe zu untersuchen, welcher von beiden sich hier geirrt haben mag, als beide Angaben für uns zeugen. Sollen wir eine Meinung äußern, so würden wir kurz Folgendes geltend machen. Da Dionys die Augurn eben in derselben Stelle bespricht, wo er die sacralrechtliche Bedeutung der Tribuni celerum für die Tribus angegeben hat, die Aruspices dagegen weit früher von ihm angeführt werden, so scheint es ziemlich wahrscheinlich, daß Livius, der sich überhaupt nicht sehr um das alte kirchliche Wesen seines Staats kümmerte, hier wohl in seinen Quellen eine Verwechselung beider Priesterämter vorgefunden haben mag[5], die er genauer zu entwirren keine Neigung

---

1 *Dion.* l. l.

2 *Dion.* II, 22. Merkwürdig ist sein Zusatz über den Aruspex: „*ὃν Ῥωμαῖοι δὲ ὀλίγον τι τῆς ἀρχαίας φυλάττοντες ὀνομασίας, Ἀρούσπικα προσαγορεύουσιν.*“ Sollte später eine Vermengung beider Namen, der Aruspices und Augures, eingetreten sein? In der That treten sie nie recht scharf auseinander; vielleicht bezieht sich gerade hierauf der Widerspruch zwischen ihm und Livius, dessen wir sofort erwähnen.

3 *Dion.* II, 21.

4 *Liv.* X, 6.

5 Livius sagt, es seien vier Augurn gewesen, und fügt hinzu, er

hatte, sondern sich lieber mit einer leicht hingeworfenen Conjectur begnügte.

Nur dieses Wenige und nach allen Seiten hin Unzureichende ist es, was wir von den sacris pro tribubus wissen. Es ist ausdrücklich zu bemerken, daß Varro ihrer durchaus keine Erwähnung thut, und daß er wahrscheinlich auch in seinen verlorenen Schriften keine Rücksicht auf sie genommen hat; wir würden sonst gewiß bei Festus oder Macrobius irgend eine Hinweisung darauf gefunden haben. Sie mögen schnell verschwunden sein, besonders als der Gegensatz der Curien gegen die Centurien und die Plebs überhaupt alle Kräfte der Patrizier auf diese letztere Einrichtung concentrirte.

§. 23.

B) Sacra der Curien.

Es ist nicht wohl möglich, das eigentliche Wesen der sacra curiarum richtig zu würdigen, wenn man nicht vorher einen Blick auf den ganzen Zustand des Staats wirft, von dem die Curien einen so wesentlichen Theil gebildet haben, daß die Versammlungsplätze und Opfer derselben noch bestanden, als selbst der Name Patrizier nicht mehr von Bedeutung war.

Der römische Staat in seiner ältesten Bildung ist eben nur die Einheit seiner Curien. Wir sehen nicht bloß in Beziehung auf das Volk selbst, sondern auch in Hinsicht auf das Land jene Eintheilung die ganze Gestaltung aller staatsrechtlichen, wie kirchenrechtlichen Verhältnisse bedingen. Nach den Curien sammelte sich das Heer; curienweise ward der Magistrat gewählt, curienweise die Gesetze berathen und angenommen: die Curien sind mit einem Wort die Glieder des Staatskörpers, in denen sich das Leben desselben regt, das in der einzelnen That als Einheit zur Erscheinung kommt.

---

finde nicht, wie ihre Zahl von sechs auf vier herabgekommen wäre, wenn nicht etwa zwei gestorben seien; ist hier also eine Verwechselung, so geschieht sie nicht durch Livius selbst. Die Zahl vier erklärt sich übrigens leicht, wenn man bedenkt, daß die Zahl sechs willkürlich bei Livius ist, statt der drei des Dionys. Der vierte mag dann der Oberste derselben gewesen sein.

Diese Theile des römischen Volkes bedürfen eines Versammlungsortes, wo sie auf der einen Seite theilnehmend an der Verwaltung des Staats, auf der anderen als ihr unterworfen, zusammentreten können. Hier sollen sie gezählt, aufgeboten, geschätzt werden, zugleich aber ihre öffentliche Stellung als active Wehrbürger des Staats zur Geltung bringen. Dieser Platz heißt die **curia**. „Curia locus est, sagt Festus[1], ubi publicas curas gerebant — curiae etiam nominantur, in quibus uniuscujusque partis populi Romani quid geritur, quales sunt eae, in quas Romulus populum distribuit numero triginta.“ Dieses bezeichnet die eigentliche ältere Bedeutung. Curia ist der Ort der öffentlichen Zusammenkunft; von diesem Orte haben die allgemeinen Versammlungen des populus, die comitia curiata ihren Namen.

In diesen Curien, diesen öffentlichen Versammlungsplätzen der alten Römer, fand nun **zugleich** jener Gottesdienst, die sacra curiarum statt. Varro sagt sogar: „Curiae duorum generum, nam et ubi curarent **sacerdotes res divinas**, ut **veteres curiae**, et ubi senatus humanas, ut curia Hostilia“[2]; so daß man glauben möchte, es hätte eigentlich in den Curien nichts anderes stattgefunden, als eben jener Gottesdienst selbst. Dies wäre indeß durchaus einseitig. Varro hat von den Curien nur das im Auge, was sich am längsten an ihnen erhalten hat; er will gar keine bestimmte Angabe über das Wesen der Curien machen, sie kommen höchst beiläufig in seiner Etymologisirung vor. Wie wenig man sich streng an jene Ausdrücke binden darf, zeigt ein genauerer Blick auf die Stelle selbst; denn curiae sind nicht bloß da, damit der **Priester** das Opfer vollzieht, sondern „ut in sua **quisque** curia sacra publica faceret, feriasque observaret[3].“ Auch war eben jene curia Hostilia vom Tullus Hostilius den lateinischen Familien, deren sechs, nach Dionys sieben in die

1 *Festus* v. Curia.

2 *Varro* de L. L. IV, p. 37; vergl. ib. V, p. 53.

3 *Fest.* v. Curias.

alten Curien aufgenommen wurden — „lecti in patres“ — eigends angewiesen „βουλῆς δὲ μετέχειν καὶ ἀρχὰς λαμβάνειν[1];“ so daß Varro die Ausschließung staatlicher Geschäfte von den Curien überhaupt mit Unrecht behaupten würde, wenn man sich nämlich bloß auf die oben angeführte Stelle berufen wollte. Jener Passus ist offenbar nur eine leicht hingeworfene Bemerkung, die ihre wahre Bedeutung erst im Zusammenhange mit anderen erhält.

So wenig es hiernach zweifelhaft sein kann, daß die Curien ursprünglich auch zu staatlichen Geschäften benutzt wurden, was schon nach der durchgreifenden Analogie der montes und pagi. mehr als wahrscheinlich wird, so ist es doch gewiß, daß diese letztere Beziehung allmälig ganz in den Hintergrund trat, indem ihre Stelle in der Verwaltung des Staats durch die Centuriatcomitien eingenommen wurde. Zu Cicero's und Varro's Zeit waren wirklich die curiae nur Plätze, wo die alten unvergänglichen Opfer vollzogen und sonstige Theile des Gottesdienstes besorgt wurden. Dadurch eben mochte Varro leicht zu seiner Behauptung kommen, welche die Grundlage der heutigen Ansicht bildet. Für uns ist dies insofern von Bedeutung, als es die auf das Tiefste mit der alten kirchlichen Gestaltung des römischen Staatskörpers zusammenhängende Bedeutung des Curiendienstes beweist, von welchem wir nur zu handeln haben.

Die gewöhnliche Ansicht, die hauptsächlich von Savigny und Niebuhr vertreten ist, haben wir schon im ersten Theil erwähnt; man meint, daß der Gottesdienst in der Curie ein Gottesdienst für die Curie gewesen sei, für das Wohl derselben. Den Grund dieser Ansicht findet man bei Festus in dessen Ausdruck „pro curiis.“ Allein daß des Festus ganze Aufstellung weder sicher, noch klar ist, und daß man sich daher nach einer anderen Erklärung umzusehen habe, ist gleichfalls schon erwähnt (§. 6.).

Die eigentliche Quelle, aus der wir den Curiendienst haupt-

---

1 *Dion. H.* III, 29. *Liv.* I, 30.

sächlich kennen lernen, ist **Dionys**; nach ihm gestaltet sich das Verhältniß folgendermaaßen. Die Grundlage des ältesten öffentlichen Rechts in Rom ist die Eintheilung des Bodens in dreißig Theile, von denen wiederum ein Theil Staatsgut, ein Theil aber eigends dem Gottesdienste geweiht ist[1]. In jeder dieser Territorialcurien war ein bestimmter Platz für die Curialen angewiesen, ein „ἑστιατόριον,“ wie Dionys sagt, womit der ganze Platz, die ganze alte Curie bezeichnet wird[2]. In dieser Curie selbst fand sich dann wiederum ein geheiligter Tempel für die Curialen[3], in welchem aller eigentlicher Gottesdienst vollzogen wurde, während in dem ἑστιατόριον die alten gemeinsamen Mahle statt fanden, die auf öffentliche Kosten den Curialen bereitet wurden[4]. Wenn daher später Festus von den curiae sagt — „parum amplae veteres erant a Romulo factae“ (d. h. unzweifelhaft so viel wie aedificatae, denn jenem geht unmittelbar vorher: „Novae curiae proxime compitum Fabricium aedificatae sunt, quod parum etc.“[5]); so bezieht sich dieses hauptsächlich auf jenes besonders geweihte Gebäude, die ἑστία κοινή des Dionys. Diese curiae waren loci sacri, das heißt mit dem Gottesdienste überhaupt in Verbindung gesetzt, nicht aber sancti, einem bestimmten Gotte geweiht. Ich entnehme dies aus Varro's Aeußerung über die Curia Hostilia[6] — „curia Hostilia templum est, et sanctum non est.“ Dahingegen wird die ἑστία in der Curie, das templum wohl als sanctum anzusehen sein, da hier wahrscheinlich eine bestimmte Gottheit verehrt ward. Der Mittelpunkt aller Curien, die Hauptcurie für die allge-

1 *Dion. H.* II, 7. „*ἐξελὼν τὴν ἀρκοῦσαν εἰς ἱερὰ καὶ τεμένη.*“

2 *D. H.* II, 23.

3 *D. H.* l. l. „*καὶ σὺν αὐτῷ* (sc. *ἑστιατορίῳ*) *καθωσίωτό τις — ἑστία κοινὴ τῶν φρατριῶν.*“

4 *D. H.* l. l. „*δαπάνας — ἐκ τοῦ δημοσίου δίδοσθαι.*“ —

5 *Festus* v. novae curiae.

6 *Varro* d. L. L. VI, p. 67. — Er gebraucht hier templum und aedes sacra gleichbedeutend.

meinen gottesdienstlichen Verhältnisse war die schon erwähnte curia Calabra. Sehr wahrscheinlich wird es, daß die regia in dieser curia gelegen, und für dieselbe das gewesen, was die *ἑστία* für die einzelnen Curien.

Die Curien haben nun bekanntlich jedesmal zwei Vorsteher, die **Curionen**[1]. Gewöhnlich pflegt man anzunehmen, daß diese Curionen **beide Priester** der Curien gewesen sind, wozu die spätere ausschließlich nur noch gottesdienstliche Bedeutung der Curien die Veranlassung giebt; allein dies scheint ein Irrthum, wenn es schon schwer sein mag, das Gegentheil vollkommen sicher nachzuweisen. Dionys bemerkt nämlich allerdings, Romulus habe **zwei** Männer für jede Curie zur Besorgung der Sacra wählen lassen, und fügt hinzu, daß er dem Varro hierin folge[2]; dagegen sagt er bei seiner Aufzählung der Institute des Numa ganz ausdrücklich: „*Ἀπέδωκε δὲ μίαν μὲν ἱερουργιῶν διάταξιν* **τοῖς τριάκοντα Κουρίοσιν**, *οὓς ἔφην τὰ κοινὰ θύειν ὑπὲρ τῶν φρατριέων ἱερά*[3].“ — Bedenkt man nun, daß die Curien ursprünglich auch für öffentliche Geschäfte eingerichtet waren, und daß daher alles, was in denselben geschah, sich als theils politisch, theils kirchlich darstellt, so ergiebt sich die einfache Annahme, daß der eine der beiden Curionen den sacris der curia, der andere ihrer politischen Bedeutung vorgestanden habe. Dieses wird bestätigt durch Festus „Curiales **flamines** curiarum sacerdotes[4].“ Die Curien hatten darnach einen Flamen, einen eigenen Priester der bestimmten Gottheit, die in der *ἑστία* verehrt ward; es ist aber undenkbar, daß zwei Flamines für eine Gottheit in einem templum gewesen wären, da dieses der ganzen Hierarchie widerspräche. Wir vermuthen also, daß später mit dem Untergang der politischen Bedeutung auch der Curio, der kein Flamen war, seine politische Stellung ganz verlor, und

1 *Dion. H.* II, 21.
2 *D. H.* II, 21.
3 *D. H.* II, 64.
4 *Fest.* v. Curiales.

daß Varro diese daher übersah; so erklärt sich wenigstens jener Widerspruch am einfachsten, da man in den ausdrücklichen Worten des Dionys zu emendiren nicht berechtigt ist. Die Curionen erhielten übrigens ein bestimmtes Gehalt, was wahrscheinlich mit Sporteln verknüpft war. Festus sagt: „Curionium aes dicebatur, quod dabatur curioni ob sacerdotium curionatus[1].“ Der Ausdruck ist etwas unbestimmt und läßt sich auf Beides beziehen.

Was nun den Gottesdienst in der curia selbst betrifft, so zerfällt derselbe in zwei Hauptclassen. Zuerst giebt es einen eigenen Gottesdienst für jede Curie als selbstständige Corporation, worin die Vertretung derselben als Einheit ausgesprochen wird; daneben hat die Curie die zweite wesentliche Bedeutung, „ut in sua quisque curia sacra publica faceret,“ und diese sacra publica sind nicht sacra pro curiis, etwa für das Wohl der Curien, sondern es sind sacra popularia, die von den Patriziern in der Curie vollzogen werden. Wenn daher Festus ganz allgemein den Ausdruck sacra publica fiunt pro curiis gebraucht, so ist er hier nur ungenau, wie bereits oben besprochen ward. Die sacra popularia werden wir erst weiter unten (§. 34.) abhandeln können; hier haben wir uns auf die eigentlichen sacra curialia, quae fiunt pro curiis, zu beschränken.

Zuerst fragt es sich, welches die Gottheit gewesen, der der Curiendienst dargebracht wurde. Es ist dieses eine Frage, deren Beantwortung schwerlich je zu vollkommener Klarheit hergestellt werden wird. Gleichwohl kann man sich mit einer allgemeinen Bezeichnung, etwa sagend, daß die Götter des Staats in der Curie überhaupt verehrt seien, unmöglich begnügen; denn theils ist damit gar nichts gewonnen, dann aber sagt Dionys ausdrücklich, daß Romulus die Sacra unter die Curien vertheilt habe, indem er jeder ihre Gottheit angewiesen und deren Verehrung ihr zur Pflicht gemacht[2]. Es steht da-

1 *Fest.* v. Curionium aes.

2 *Dion. H.* II, 23.

her eine ursprüngliche Einrichtung zur Frage und zwar müssen wir annehmen, daß in jeder Curie einer bestimmten Gottheit Opfer dargebracht sind. Darauf ist auch der Ausdruck des Festus zu beziehen, wenn er von Flamines Curiales redet, indem ein Flamen eine Gottheit setzt, deren Priester er ist, so wie gerade in Beziehung auf diese bestimmte Gottheit von sacris pro curiis geredet werden konnte.

Die einzige, einigermaaßen haltbare Vermuthung, die man hier bei allem Mangel genauerer Nachrichten aufstellen kann, ist die, daß diese Gottheit für alle Curien dieselbe gewesen — die Schutzgöttin der Curien als solcher, Juno Curis. Festus sagt nämlich „Curiales mensae, in quibus immolabatur Junoni, quae Curis est appellata[1];" und Macrobius erzählt, daß im Jus Papirianum der Juno Populonia mensae sacratae errichtet waren[2]. Diese Juno Populonia erhielt ihren Namen wahrscheinlich weil sie dem alten Volke, populus, als Schutzgöttin galt; dieser populus aber ward eben in den Curien kirchlich-politisch repräsentirt, hier konnte und mußte er daher seiner Schutzgöttin opfern; nämlich der Juno Curis sive Populonia. Die Benennungen wären beide völlig bezeichnend, und die Curionen demnach als Flamines Junonis anzusehen. Vielleicht gewinnt diese Ansicht noch eine neue Stütze durch die religiöse Bedeutung der Juno, welche Varro in den Worten ausspricht: „regina dicta, quod haec omnia terrestria regit[3]." Bestimmteres über die Gottheit der Curien wird sich schwerlich aufstellen lassen; daß aber die Juno auch außerdem noch sacella hatte, und ihr geopfert ward, kann natürlich nicht entgegenstehen[4].

Der Ritus selbst zerfällt nun nach Dionys in zwei

---

1 *Fest.* v. Curiales.

2 *Macrob.* Saturn. III, 11. Vergl. Hartitsch Relig. d. Römer B. I, S. 142.

3 *Varro* de L. L. IV, p. 19.

4 So hatte sie auf dem Capitol ein sacellum. *Varro* de L. L. IV, p. 38.

Theile; das eigentliche Opfer, die sacra pro curiis, und das gemeinsame Göttermahl, das die Curialen auf öffentliche Kosten in der Curia hielten. Von den sacris selbst wissen wir wenig. Dionys sagt: „συνέθυόν τε τοῖς ἱερεῦσιν αἱ φράτραι εἰς τὰς ἀπομερισθείσας αὐτοῖς θυσίας[1];“ die Opfer wurden daher in Gegenwart der Curialen vollzogen, und waren bestimmt durch die kirchlichen Einrichtungen. Hauptsächlich bestand der Curiendienst darin, daß auf dem der Göttin geweihten hölzernen Tisch, der mensa Curialis, ein Mahl für sie von Opferkuchen und Feldfrüchten in hölzernen und irdenen Gefäßen aufgestellt ward[2]. Ob dabei eigentliche Opferthiere dargebracht worden, läßt sich nicht bestimmen. Diese Opfer haben sich stets erhalten; Dionys sah die mensae curiales selbst, und seine Nachrichten, aus eigener Anschauung geschöpft, können daher keinem Zweifel unterliegen[3]. Den Aufwand dieser Opfer bestritt der Staat; zu welchen Zeiten sie gehalten sind, läßt sich nicht angeben, vielleicht haben sie festbestimmte Tage gehabt, wie es die citirte Stelle von Dionys anzudeuten scheint.

Neben diesen eigentlichen sacris fand, wie bemerkt, nach Dionys an den diebus festis in der Curie ein Göttermahl statt[4]. Dieser Gebrauch ist gewiß so alt, wie die Einrichtung des Gottesdienstes überhaupt, und auf ihm beruht die schon einmal aufgeführte Unterscheidung des Festus von Feriae sine die festo, an welchem diese öffentlichen Mähler nicht statt fanden, und den Feriis cum die festo, die durch die epulationes gefeiert wurden. Daß Festus bei seiner Eintheilung einen alter-

---

1 *Dion. H.* II, 23.

2 *D. H.* II, 23. cf. *Macrob.* Sat. III, 11. Gewiß ist nicht ohne Beziehung hierauf, was *Cicero* de legg. II, 18 sagt: „Jam aes, atque ferrum, duelli instrumenta, non fani. Ligneum autem, quod qui voluerit, uno e ligno dedicato, itemque lapideum, in delubris communibus. Sind diese letzteren vielleicht die curiae?

3 *Dion. H.* l. l.

4 *Dion. H.* l. l.

thümlichen Ritus, und nicht die öffentlichen Ludi und prachtvollen Schmäuse im Auge hatte, zeigt sein Zusatz, „feriae cum festo — quibus adjungebantur epulationes ex proventu fetus, pecorum frugumque[1].“ Demnach scheint es dann auch, daß die Festmahle nach dargebrachtem Opfer, und zwar von dem, was der Göttinn nicht geweiht ward, angerichtet wurden; Dionys sagt freilich bloß: „κατὰ τὰς ἑορτάς.“ Es ist übrigens sehr begreiflich, daß diese Festmähler untergingen; denn es konnten nur Patrizier an ihnen Theil nehmen, und diese verschmähten bald das einfache Mahl, so daß sich die alte Sitte nur in der Erinnerung erhielt.

Dieses ist im kurzen Grundriß der Inhalt und die Bedeutung der sacra pro curiis, im Gegensatz zu den sacris popularibus, quae in curiis fiunt. Der Unterschied Beider ist leicht festzuhalten; in jenen bedeutet das Wort curia den staatlich bestimmten, organischen Theil des Ganzen, für welchen geopfert wird, in diesen nur den Ort, wo die sacra vollzogen werden, und von denen wir unten zu reden haben.

Wir gehen hiermit zur zweiten Unterabtheilung, den eigenthümlichen plebejischen sacris über.

Zweiter Titel.

Die eigenthümlichen Sacra der Plebejer.

§. 24.

Bedeutung der montes und pagi.

So wie eine Abhandlung nach irgend einer Seite hin sich genöthigt sieht, auf die Topographie des alten Roms zurückzugehen, so ist der Umfang derselben in der That unbestimmbar, denn die Quellen sind gerade in dieser Beziehung fast am mangelhaftesten in der ganzen Sphäre der Alterthumswissenschaften. Emendationen und Mißverständnisse, geistreiche Erklärungen und unklare Vorstellungen vermischen sich allenthalben so sehr mit den Combinationen aus den Ansichten, die

---

1 *Festus* v. Ferias.

der Augenschein giebt, daß man sich entweder gezwungen sieht, durch alle jene Versuche die bestimmte Abhandlung hindurch zu führen, und mit jedem um seine innere Berechtigung zu streiten, oder die Polemik ganz aufzugeben, und nur so viel von dem weiten Gebiete jener Fragen hereinzuziehen, als unumgänglich nothwendig ist, um das darauf gebaute Resultat als ein selbstständiges hinzustellen. Diese Bemerkung gilt allerdings in gewissem Sinne schon von den Curien; allein erst für das Verhältniß der compita, pagi und sacella zwingt sie uns entschieden, den Standpunkt anzugeben, auf welchen wir die Darstellung in Beziehung auf die ungewisse Topographie der alten Stadt hinstellen wollen.

Das, was für die ganze Abhandlung den Grundgedanken bildet, ist das innere Verhältniß des Gottesdienstes zum Staatsleben; eine kurze Beleuchtung der Momente, welche das Sacralwesen bedingt und gebildet haben, und durch welche es in lebendiger Beziehung zu der Totalität des Staatsorganismus gestanden hat. Eine solche Auffassung darf sich verhältnißmäßig gleichgültig gegen die eigentlich localen Dispositionen der verschiedenen Zeiten verhalten; es kommt ihr mehr darauf an, die Gestaltung des ganzen Staatsorganismus und seine Entwicklung in dem Charakter des Sacralrechts selbst zu zeigen, als über die einzelnen Orte, wo die verschiedenen Opfer gehalten, zu einer unerschütterlichen Gewißheit zu kommen.

Wir glauben daher in diesem Grundriß berechtigt zu sein, eine Reihe einzelner Fragen wenig oder gar nicht zu berühren, die in einer ausführlicheren Entwicklung nicht übergangen werden könnten, andere dagegen nicht weitläuftiger untersuchen, sondern als entschieden aufstellen zu dürfen, indem wir einer künftigen Arbeit die genauere Untersuchung über einzelne Punkte überweisen.

Der Hauptgedanke, von welchem wir unter solchen Voraussetzungen ausgehen, ist der, daß die montes und pagi, die plebejischen Stadt- und Landgemeinden, auf keine Weise mit den Argeorum sacrariis zu identificiren sind, und daß es nur zu Verwirrungen Anlaß geben kann, wenn man die-

selben so wie die bekannte Stelle des Varro mit den eigentlichen plebejischen Compitis in irgend eine Verbindung zu bringen sucht. Denn die Argeorum sacraria, und die in diesen Sacellis dargebrachten sogenannten sacra Argeorum sind nicht bloß älter, und vorrömischen Ursprungs, sondern sie sind zugleich ihrem Charakter nach gänzlich verschieden von dem Gottesdienste in den compitis. Es ist sogar in ihnen erst der Ursprung des eigentlichen römischen Sacellendienstes zu suchen, der auf das Entschiedenste von den übrigen Arten des Gottesdienstes getrennt, und als ein selbstständiger angesehen werden muß. Alles, was den letzteren genauer betrifft, werden wir erst im folgenden Capitel untersuchen können; hier haben wir jetzt den Compitaldienst in seiner Bedeutung kurz zu beleuchten.

Mag man der Ansicht sein, daß schon vor Servius Tullius es im römischen Gebiete eine wirkliche Plebs im Gegensatz zu den Patriziern gegeben habe oder nicht, so bleibt es gewiß, daß während des Königthums diese Plebs in ihrem ganzen inneren Verhältnisse an einem bestimmten Zeitpunkte eine vollkommene Umwälzung erlebt hat, und zu einer selbstständigen Organisation gekommen ist. Auf diese unbestrittene geschichtliche Thatsache kommt es hier hauptsächlich an. Vor diesem Moment in der Entwicklung des römischen Staates mögen die Elemente, aus denen sich der Stand der Plebejer bildete, zerstreut in den Theilen des Curiensystems des alten Roms existirt haben; aber es mangelte ihnen ein Mittelpunkt, um zum Bewußtsein ihrer Stellung zu kommen, und damit die Möglichkeit einer tieferen staatlichen Bedeutung.. Jenen Halt gab ihnen Servius Tullius, und führte sie damit in das römische Staatsleben als activen Theil ein.

Nun würde es aber dem ganzen Charakter des römischen Staates widersprochen haben, selbstständige Theile in sich anzuerkennen, die nicht auch in kirchlicher Beziehung, in ihrem Ritus und ihren Göttern, selbstständig dagestanden hätten. Das Heer, früher ein Curien-, jetzt ein Centurien-Heer, hatte zwar seinen eigenen Ritus; allein die Plebs war nicht bloß als

Theilnehmerin an den Centurien organisirt, sondern auch ihren Wohnsitzen nach. Servius hatte, nach dem Vorbilde der dreißig Curien die dreißig Tribus eingerichtet, und diese bedurften daher eines eigenen Gottesdienstes.

Werfen wir einen Blick zurück auf die kirchliche Organisation der Patrizier, so sehen wir, daß neben dem Staatsgottesdienste die Tribus und Curien einen eigenen Gottesdienst gehabt haben, mit eigenem Orte, eigenen Göttern und eigenem Ritus. Ein Gleiches mußte für die Plebejer gefordert werden, und es ist kein Zweifel, daß es stattgefunden hat. Was die Juno Populonia für die Curien war, die ihnen eigenthümliche Schutzgöttin, das sind die Lares für die plebejischen Congregationen gewesen, mit bestimmten Ritus, der sogleich näher angegeben werden soll, und bestimmten Orten, an denen ihr Gottesdienst vollzogen ward. Der Curiengottesdienst wird von der curia benannt, eben so läßt sich der plebejische am passendsten von seinem locus sacer benennen; dieser heißt im Allgemeinen Compitum, der Compitaldienst steht daher dem Curiendienst gegenüber.

Man könnte gegen den Gebrauch des Wortes Compitum, als für montes und pagi zugleich geltend, hier einwenden, daß dasselbe eigentlich nur von den städtischen Plebejern gebraucht zu sein scheine, während für die Bewohner des Landes gewöhnlich pagi vorkommt. Dionys[1] hält wenigstens diesen Sprachgebrauch in seiner Darstellung der servianischen Verfassung strenge aufrecht und ähnlich gebraucht ihn Plinius[2], wozu noch angeführt werden mag, daß der Name Compita bei Varro von dem „ubi viae competunt[3]“ hergeleitet wird, was allerdings wohl hauptsächlich von der Stadt gelten mag, weil die Compita der ländlichen Tribus nur da waren, wo mehrere Grundstücke zusammentreffen (vgl. S. 126.). Dennoch erlaubt uns die, allen plebejischen kirchlichen Instituten gemeinschaftliche

1 *Dion. H.* IV, 14. 15.

2 *Plinius* Hist. nat. XXXVI. c. ult.

3 *Varro* de L. L. V, pag. 49.

Gottheit der Laren diesen allgemeineren Gebrauch, den auch Varro an einer anderen Stelle bestätigt, wo er von den „compitis Italiae“ redet, in denen das Fest des Liber gefeiert sei. Der Aufzug geht nämlich „prius per rura in compitis, et usque in urbem postea vectabatur[1].“ Auf dieselbe Weise wird von den drei Asses, die die Frau ihrem Manne bei der Verheirathung mitbringen mußte, das eine dem Manne selbst gegeben, das zweite auf dem Heerd des Lar familiaris niedergelegt, und das dritte im „compitum vicinale[2]“, so daß das Compitum offenbar der allgemeinere Begriff ist, der auch für die pagi gilt. Diesem analog findet sich sogar „ludi compitalitii“ sowohl für die Stadt-, wie für die Landgemeinden in einer Stelle des Asconius gebraucht, die wir unten noch genauer betrachten müssen[3]. Endlich kann noch eine Stelle des Scholiasten zu Persius[4] hinzugefügt werden, der ganz ausdrücklich unsere Ansicht bestätigt. Er sagt: „Compita non solum in urbe loca, sed etiam viae publicae ac diverticula aliquorum confinium“ etc.; ein deutlicher Beweis, daß Compita zwar gewöhnlich für die städtischen loci sacri der plebejischen Lares, seiner eigentlichen Bedeutung nach aber für alle gegolten hat. Ist es also hiernach wohl anzunehmen, daß Compita im Anfang der allgemeine Name gewesen ist, und derselbe als solcher von uns sicher gebraucht werden kann, so läßt sich dies besonders noch dadurch rechtfertigen, daß in der Stadt des Servius Tullius nicht etwa wirklich durch die Häuser Straßen gebildet wurden, sondern die Grundstücke frei neben einander lagen, so daß hier wie auf dem Lande das competere häufig nicht sowohl von den viis als von den confiniis gesagt werden mußte.

Diese Compita haben nun, wie es unzweifelhaft auch bei den Curien war, eine doppelte Bedeutung: eine politische und

---

1 Fragm. *Varr.* aus *Augustin.* de civ. Dei. 7. c. 21. (Dortr. Ausg. p. 43.).

2 *Varro* bei Nonius de indagine doctorum (l. l. p. 55.).

3 Ascon. Ped. zu *Cic.* in Pison. c. 4. (S. 130. unten).

4 Sat. IV, 27. (Ueber die confines vergl. unten S. 126.)

eine kirchliche. In politischer Hinsicht sind sie das Mittel, wodurch die Regierung Roms sich von der Zahl, dem Vermögen und dem Aufenthalt der Plebejer außer dem Heere überzeugt. Dionys führt dieses zu ausdrücklich an, als daß man zweifeln dürfte, daß ihnen eine nothwendige Bestimmung in dieser Hinsicht obgelegen hätte; wie denn auch sonst im römischen öffentlichen Recht kein Glied erschiene, wodurch eine Verwaltung der Landestheile stattgefunden. Die Vorsteher der Compita, die magistri, sind daher unsere Schultheiße, die die Abgaben auferlegen, die fälligen einfordern, und bei den Berathungen der Gemeinde den Vorsitz führen[1]. Daraus ergiebt sich hinsichtlich des Gottesdienstes selbst, daß derselbe für die Compita überhaupt nur ein secundäres Moment gewesen ist. Der Charakter des plebejischen Elements ist im Allgemeinen der, jeden Einzelnen als selbstständig hinzustellen und von der allgemeinen Gewalt so viel als möglich unabhängig zu machen. Dies zeigt sich auch im Gottesdienst. Man vernachlässigte denselben allmälig, so daß die politische Seite der Compita mehr und mehr die Oberhand erhielt; die Compita der Stadt gehen über zu collegiis, die des Landes folgen ihnen, und das compitum wird aus dem Amtshause zu einem Berathungsplatze. — Obwohl nun die sacra compitalitia im weiteren Sinne hiernach nur untergeordnete Bedeutung haben, so ist dennoch dieses Moment im Kirchenrecht der Römer ein sehr wichtiges, da erst mit ihm sich auch in dieser Beziehung der Plebejer zu einem Stande erhoben fühlte. Wir müssen daher im kurzen Umriß die Compitalsacra charakterisiren (§. 25. u. 26.).

§. 25.

A) Compita montanorum.

Servius Tullius hat das Gebiet der Stadt Rom durch den neuen, von ihm aufgeführten Wall um ein sehr Bedeutendes erweitert, und das hinzugefügte Land in vier städtische

1 *Dion. H.* IV. c. 15.

Tribus getheilt. So lauten unsere Quellen. Es ist indeß bekannt, daß fast jedes Wort in denselben Gegenstand heftiger Streitigkeiten gewesen ist, indem man sich weder über die Zahl, die Namen, noch den Ort dieser Einrichtung einigen konnte. In neuerer Zeit ist man nun darauf verfallen, die früheren, vorservianischen Einrichtungen auf irgend eine Weise mit den servianischen zusammenzubringen. Es sollen die bekannten vier Regiones mit den vier Tribus urbanae übereinstimmen, und folglich auch, da Varro seine argivische Eintheilung der Regiones in die Argeorum sacraria eben in jener der vier Tribus durchführt, die compita durchaus irgendwie mit den Sacrariis zusammenhängen[1]. Allerdings sagt Dionys, daß Servius die Stadt in vier Regiones, die Palatina, Subura, Collatina und Exquilina, eingetheilt habe; allein hier erscheint so offenbar eine Verwechselung des Schriftstellers, daß es schwer gelingt, sie zu übersehen. Die vier Regiones gehören der ältesten Zeit an; sie sind wieder in Unterabtheilungen eingetheilt, und für jede derselben ein sacellum angewiesen, was unten näher zu erwähnen ist. Jene Regiones lagen aber anerkannter Maaßen nicht in der alten Stadt, sondern außerhalb derselben. Wenn nun Servius den Raum, den sie einnahmen, mit seinem neuen Wall umschloß, so hatte er die vier Regiones allerdings in seiner Stadt aufgenommen; allein indem Dionys mit einander verwechselt, ob Servius die Regioneneintheilung erst einführte, oder die schon dagewesene in die Stadtmauern einschloß, kommt er zu seinem Irrthume. Man muß vielmehr sagen, Servius habe nicht der Stadt die Regionen, sondern den quiritischen Regionen die Stadt — seine Stadt, gegeben. Wie leicht hier eine Verwechselung möglich war, sieht Jeder; daß aber jene Eintheilung dem Servius für die Plebejer nicht genügen

1 Vergl. Huschke Die Verfassung des Servius Tullius. Heidelb. 1838. S. 60. ff. Wie unklar man durch ein so wesentliches Mißverständniß werden kann, davon liefert der Versuch des Verf. im ganzen dritten Cap. ein schlagendes Beispiel.

konnte, wird ebenfalls sofort klar sein, und daraus sich ergeben, daß die Behandlung der Plebs völlig selbstständig sein mußte, um dem besonderen Zweck des Königes zu genügen. Dieser Zweck aber ging darauf hinaus, die Plebejer zu eigenen Corporationen zu erheben. Das war auch durch ein Anschließen an die sacella Argeorum gar nicht möglich, weil in ihnen die Pontifices, die den Plebejern fremd waren, opferten. Es ist daher die neue servianische Eintheilung in vier Stadttribus eben so wenig zu verwechseln mit der alten patrizischen der vier Gegenden, welche die neu erbaute servianische Stadt ausmachten, als man die gleichfalls in der Zahl übereinstimmende Distribution der Curien und Tribus mit einander verwechseln möchte. Tribus und Regiones stehen im Gegentheil vollkommen selbstständig neben einander; compita und sacella sind eben so verschieden, wie Plebejer und Patrizier. Wollte man hiervon noch fernere Beweise, so würde der Compitaldienst selber, der so gänzlich verschieden ist von dem der sacella, dieselben leicht geben. Wir erinnern nur an die Stelle des Festus „Pilae, et effigies." Es werden in den compitis den Laren „quod capita servorum, tot pilae" errichtet (S. 120.). Daß ein Aehnliches in den sacellis stattgefunden, davon ist nirgends die geringste Spur; vielmehr sind die Sklaven vom Gottesdienste derselben um so eher gänzlich ausgeschlossen, als von manchen sacellis selbst die Plebejer aus dem Grunde der Nichtebenbürtigkeit zurückgewiesen waren.

Sind also die Montani, die Bewohner der servianischen Stadt von dem patrizischen Gottesdienste gänzlich zu trennen, so entsteht die weitere Frage, ob die städtische Eintheilung in die vier Tribus auf die Organisation des plebejischen Gottesdienstes Einfluß gehabt habe.

Dies wird eben so wenig irgendwie nachzuweisen sein. Es giebt keine Spur, daß die einzelnen Tribus einen gemeinsamen Ort, eine gemeinsame Zeit, oder einen gemeinsamen Priester gehabt hätten. Allerdings setzte Servius jeder Tribus einen plebejischen Tribun vor; aber dieser Tribun hat gar nichts mit den

gottesdienstlichen Angelegenheiten zu schaffen. Er führt die Oberaufsicht über die Einwohner seiner Tribus, hat die Einnahme der Abgaben und die militairischen und polizeilichen Angelegenheiten zu besorgen; er ist ein Bürgermeister für sein Stadtviertel[1], aber auf keine Weise ein Priester derselben. Die Tribus beschränkten sich also nur auf die politische Constituirung der Plebs, und wir sind gezwungen, nach einem anderen Princip zu suchen, um den Compitaldienst der Städter zu bestimmen.

Wir finden den Mittelpunkt dafür nirgends anders als in den nachbarlichen Grenzverhältnissen, in dem Zusammenstoßen der Grundstücke, was schon in der vorservianischen Stadt die gottesdienstlichen Gemeinschaften verbunden zu haben scheint. Dionys sagt nämlich, Servius habe befohlen, daß in den Compitis den Laren von den angrenzenden Grundbesitzern Sacellen errichtet werden sollten[2]; er scheint daher das Dasein der Compita bereits vorauszusetzen. Ueber das Wesen derselben erfahren wir von ihm nichts Bestimmteres. Auch die übrigen Quellen klären uns nicht weiter auf, als es mit einer leicht hingeworfenen Etymologie geschehen kann. Indessen haben wir bei den Agrimensoren eine wichtige Stelle, aus der wir die Entstehung und Gestaltung der Compita überhaupt ersehen können, wenn sie gleich wesentlich von den compitis rusticis redet, und daher bei diesen noch einmal anzuführen ist. Aggenus Urbicus nämlich bemerkt zum Frontin[3]: „De locis sacris — controversiae plurimae jure ordinario finiuntur. Si enim loca sacra aedificabantur, quam maxime apud antiquos in confinio constituebantur, ubi trium vel quatuor possessionum terminatio conveniret: et unusquisque possessor donabat certum modum sacro illi ex agro suo: et quantum donasset, scripto faciebat, ut per diem solennitatis eorum

1 *Dion. H.* l. l.

2 *D. H.* ibid.

3 Siehe bei *Goes.* p. 61.

privatorum agri, nullam molestiam inculcantis populi sustinerent; sed etsi quid spatiosius cedebatur, sacerdotibus templi illius proficiebat."

Was von dieser Stelle den compitis rusticis gehört, werden wir wie gesagt unten benutzen. Für die Einrichtung der Compita im Allgemeinen ergiebt sich aber leicht folgendes Resultat. Zuerst ist wieder zu erinnern, daß die servianische Stadt nichts weniger als vollkommen bebaut war, und daß mithin eine jede Vertheilung unter die Plebejer hier wie auf dem Lande eine Vertheilung von Grundstücken — das, was Aggenus possessiones im weiteren Sinne nennt — sein mußte. Wo nun die Grenzen solcher Grundstücke zusammentrafen, da entstand ein **compitum**, ein den Laren geheiligter Platz. Dieses war altitalische Sitte, und vielleicht ist das, was Servius wirklich neu eingeführt hat, eben nichts anderes, als daß auf diesen bis dahin leeren Plätzen nun eine aedes sacra erbaut und an diese aedes der Compitaldienst geknüpft ward. Hieraus erhellt in weiterer Betrachtung zunächst, daß jene Einrichtung nicht weniger von der Stadt und den Plebejern in den vier städtischen Tribus, als von den Paganen galt; dann aber, daß die Zahl der Compita weder für diese noch für jene bestimmbar war, weshalb auch in den Nachrichten aus der servianischen Zeit nicht einmal ein Versuch sich findet, eine Zahl anzugeben; endlich erklärt sich aus jener Art und Weise, die Compita einzurichten, wie Plinius erzählen konnte, es habe zu seiner Zeit 256 Compita in der Stadt gegeben[1], was ganz unbegreiflich sein würde, wenn man die Compita auf irgend eine feste Norm oder gar auf die Argeorum sacraria zurückführen wollte. Vielmehr als die Stadt dichter und dichter mit Häusern bebaut zu werden anfing, mußten sich die alten städtischen confinia mehr und mehr theilen, und damit war die Nothwendigkeit der größeren Anzahl der Compita gegeben. Daß nicht noch unendlich viel mehr entstanden sind, erklärt sich theils aus dem Grunde, daß die Wohn-

1 Plin. H. nat. XXXVI. c. ult.

gebäude des alten Roms, die **insulae**, bekanntlich weitläufige Räume umfaßten, und eine Menge Bewohner begriffen, theils daraus, daß ein großer Theil des Stadtbodens der ager publicus, mit öffentlichen Gebäuden besetzt war, endlich aus der durchgreifenden Bemerkung, daß eben **nur** die servianische Stadt Compita hatte, welche in der alten Stadt, die von dem ursprünglichen pomoerium umschlossen war, eben so wenig vorkommen, wie die sacella Argeorum. Letzteres begreift sich natürlich, wenn man bedenkt, daß der Compitaldienst durchaus plebejisch war, und daher in der ältesten urbs nicht stattfinden konnte. In weiterer Consequenz, oder wenn man will, als tieferer Grund dieser Behauptung entwickelt sich allerdings die Aufstellung, daß die servianische Eintheilung der Stadt durchaus keine Beziehung auf die alte Urbs selbst gehabt, und mithin die vier Tribus nur bis zum ursprünglichen Pomoerium gegangen seien, die patrizische Stadt nicht umfassend. Den Beweis dieser Behauptung muß man uns indeß hier erlassen; wir hoffen ihn an einem anderen Orte führen zu können.

Auf die dargestellte Weise sind also die Compita überhaupt, insbesondere die Compita in urbe entstanden. Was nun den **Gottesdienst** betrifft, der in denselben gehalten wurde, so haben wir schon bemerkt, daß die **Laren** die eigentlichen Schutzgötter der Compita sind; ihnen wird geopfert. Es können hiernach, wenn anders die ganze Sache überhaupt geschichtliche Wahrheit oder tiefere Bedeutung hat, die Opfer für die „Mania Dea, mater Larum", die die Stelle der Laren kurz nach der Vertreibung des Tarquinius Superbus einige Zeit vertreten haben sollen, nur als eine Modification desselben Gedankens angesehen werden[1]. Gewöhnlich wird die eigentlich gottesdienstliche Bedeutung der Compita ausschließlich auf die **Compitalfeste** selbst bezogen; allein man verkennt dabei gewiß ihre ganze Stellung zu dem kirchlichen Leben der Plebejer. Vergleicht man nämlich die Nachricht des

[1] So erzählt *Macrobius* Sat. I, 7.

Varro, die wir oben aus dem Nonius citirt haben, daß die Frauen bei ihrer Heirath ein Aß auf dem zunächst liegenden Compitum opfern mußten, mit der Angabe des Dionys aus den Annalen des L. Piso, daß Servius befohlen habe, es solle bei jedem Geburts- und Todesfall von den nächsten Verwandten ein bestimmtes Stück Geld, in dem Tempel der Iuno Lucina und der Venus Libisina, wie auch, wenn die toga virilis von dem Jüngling angenommen ward, im Tempel der Iuventus dargebracht werden, so scheint es keine reine Hypothese, den Compitis für die Familienangelegenheiten, in welchen man bei allen Völkern einen gottesdienstlichen Gebrauch findet, eine weitere Bedeutung zu vindiziren, als bisher geschehen ist. Indessen mangeln uns hierüber freilich alle genaueren Nachrichten. Dagegen ist nun gewiß, daß es jährliche, eigentliche Compitalfeste gegeben hat, bei welchen folgende bestimmte Unterscheidungen eintraten.

Es gab zuerst ein allgemeines Compitalfest für die städtischen und die ländlichen Bewohner gemeinsam. An diesem Feste wurde der Schutzgottheit der Compita und des Bodens überhaupt, den Laren, geopfert. Varro sagt darüber: „Compitalia, dies attributus laribus ut alibi (dixi); ideo ubi viae competunt, tum in compiteis sacrificatur[1].“ Das Fest war ein jährliches, aber conceptivum; der Tag desselben ward jedesmal festgesetzt. Neben diesem allgemeinen Compitalfest gab es dann noch zwei andere, den Dies septimontium und die Paganalia. Von den letzteren wird unten (§. 26.) die Rede sein, das Fest des Septimontium aber halten wir für das gemeinschaftliche Fest der städtischen Compita; es hat seinen Namen von den sieben Bergen, auf denen die Stadt lag, und fand jährlich statt[2]. Dieses ist soweit auch ganz unbezweifelt; man hat sich aber dann durch Macrobius[3] und Dionys[4]

---

1 *Varro* de L. L. V, p. 49.

2 *Varro* l. l. und *Festus* v. Septimontium.

3 *Macrob.* Sat. I, 9 und 10.

4 *Dion. H.* IV, 14.

irre machen lassen, welche Beide von den Compitalien sprechen, als wären sie eben eigenthümliche städtische Feste, für die Tribus urbanae eingerichtet, und durch sie erhalten, so daß das Verhältniß des allgemeinen Compitalfestes zu dem dies septimontium verkannt wird. Glücklicherweise haben wir dieser ungenauen Nachricht gegenüber einen völlig bestimmten Ausspruch des Varro, der uns zeigt, daß Dionys gerade, wie oben bei den Regiones und Tribus, seine Quellen einmal wieder nicht ganz verstand. Varro sagt nämlich: „Dies septimontium nominatus ab his septem montibus, in queis sita urbs est; feriae, non populi (d. h. der ganzen Plebs, die ihm schon identisch mit dem alten Populus ist) sed montanorum modo, ut Paganalibus, qui sunt alicujus pagi[1]. Hier ist der ausdrückliche Gegensatz der Montani und Pagani; und fügt man nun hinzu, daß jener dies nach Varro selbst a. a. O. ein dies statutus war, die Compitalia aber unter die annales gerechnet werden, so dürfte auch wohl kein Zweifel über die Verschiedenheit dieser erhoben werden können. Zugleich scheint es dabei mehr als wahrscheinlich, daß dieser dies septimontium die Feier der Aufnahme der Montani, der plebejischen Bewohner der Regiones, in die Stadt gewesen ist.

Zu welcher Zeit im Jahre dieser dies angesetzt gewesen, ist sehr bestritten. Festus nennt ihn im December[2], wo ihn auch die Praenestinischen Fragmente haben[3]; allein dieselben

1 *Varro* l. l. Es gehört diese Stelle wohl zu der großen Zahl derjenigen, die verstümmelt sind. Wir wollen über den Anfang derselben nicht streiten, obgleich wahrscheinlich das Wort feriae eine bestimmtere Verbindung mit dem ersten Satz gehabt hat, und es jedenfalls falsch ist, hinter est ein Punktum zu setzen, wie unsere Ausgabe es thut. Daß bei „ut Paganalibus" etwas fehlt, ist ganz unzweifelhaft. Die kürzeste Emendation wäre „ut Paganalibus feriae eorum sunt qui" etc.; damit wäre der richtige Sinn auf die entsprechendste und einfachste Weise auch in den einzelnen Worten hergestellt, obwohl er im Allgemeinen ohnehin nicht zweifelhaft sein kann.

2 *Fest.* v. Septimontium dies.

3 Ich habe den Abdruck hinter Wolff's Ausgabe des Sueton benutzt.

verlegen ihn auch noch in den Januar. Andere lassen ihn im Mai oder Juni geschehen[1]. Es könnte die ganze Frage mit Recht für eine ziemlich unwesentliche gelten, wenn dieser dies nicht so genau mit den Saturnalien, — die zu den ältesten patrizischen sacris und zwar cum die festo gehören — zusammenhinge, daß wir hier einen Augenblick verweilen müssen.

Dionys erzählt, die Römer hätten die Compitalia beständig wenige Tage nach den Saturnalien gefeiert. Ueber diese Saturnalien hat Macrobius[2] in seiner gleichnamigen Abhandlung sich weitläuftiger ausgelassen, woraus uns Folgendes interessirt. Anfänglich, erzählt er, wären die Saturnalien an Einem Tage gefeiert, welcher „a. d. quartum decimum Kalendas Januarias" eingefallen. Nachdem aber C. Caesar diesem Monat zwei Tage hinzugefügt, seien die Saturnalien auch „sexto decimo coepta celebrari", und dies habe zur Folge gehabt, daß sie bei obwaltender Meinungsverschiedenheit, — „cum populus certum Saturnaliorum diem ignoraret" — sich bald auf mehrere, endlich nach Einigen sogar auf sieben Tage erstreckt. Macrobius führt dann über die Tage verschiedene Streitansichten der Schriftsteller auf und läßt sich zuletzt bei Angabe der Meinung des Masurius, daß die Saturnalien nur an Einem Tage, dem XIV. Kal. Jan. begangen seien, im Folgenden weiter aus: „Tertium decimum Kalendarum professtum esse; — duodecimo sunt feriae divae Angeroniae — undecimo feriae Laribus consecratae, quibus bello Antiochi aedem Regillus praetor in campo martio curandam vovit — decimo feriae sunt Jovis, quae appellantur Larentinalia" (sc. ab Acca Laurentia). Später fügt er noch hinzu, daß der Gemahlin des Saturn der Göttinn Ops, anfänglich zugleich mit dem Saturn der Tag der Saturnalien — XIV. Kal. Jan. — geheiligt gewesen. Hiermit schließt Macrobius seine speciellen Angaben; dagegen sagt er im Allgemeinen von den Saturnalien: „qualem nunc permutationem celebrasti

1 Mehres darüber bei *Pitiscus* s. v. Agon. — Siccama de Fastis cap. 4. —
2 Sat. I, 10.

invenio postea Compitalibus celebratam, cum ludi per urbem in compitis agebantur." Hieraus scheint sich das wichtige Resultat zu ergeben, daß die Saturnalien und Compitalien zusammengefallen sind. Könnten wir dies genauer nachweisen, so würden wir den Sprachgebrauch und die Fassung der Stelle des Dionys klar machen, der mit seinen Compitalien nichts, als die Compitalia Montanorum, den dies septimontium bezeichnen kann. Wir müssen behufs der weiteren Untersuchung auf eine hierher gehörige Stelle bei Varro[1] verweisen. Varro's Worte sind: „Saturnalia dicta ab Saturno, quod eo die feriae ejus, ut post diem tertium Opalia Opis; Angeronalia ab Angerona cui sacrificium fit in curia; Accalia feriae publicae Laurentinae is dies, quem quidam in scribendo Laurentalia appellant, ab Acca Laurentia nominatus, — — Dies septimontium nominatus ab heis septem montibus", etc. In dieser Stelle muß zunächst ein entschiedener Fehler der Handschriften bemerkt werden. Der dies Saturni ist der XIV. ante Kal. Jan., die Gemahlin des Saturnus ist nach Macrobius die Ops, und es leidet keinen Zweifel, daß der jenem folgende Tag, der Tag der Opalia ist[2]. Es muß daher heißen: „ut ante diem decimum tertium (Kal. Jan.) Opalia (feriae) Opis." Daß dieser Tag früher profestus dies gewesen, sagt zwar Macrobius, fügt aber selbst hinzu, daß nur anfänglich (primum) die Opalia und Saturnalia zugleich am XIV. a. Kal. Jan. gefeiert seien, womit sich dann die Opalia ausdrücklich als späterer selbstständiger Festtag ankünden und nach Varro's eigener Zusammenstellung in Uebereinstimmung mit Macrobius nur auf den dies profestus fallen können. Betrachten wir nun unsere Stelle weiter, so sehen wir genau die Reihefolge beobachtet, welche Macrobius anführt, und dieselbe dann plötzlich mit dem dies septimontium beschlossen. Das ist unmög-

1 *Varro* l. l. p. 48.

2 Vergl. dazu bes. das Ende des cap. 10. bei Macrobius, von den Worten „ex his ergo omnibus" etc. an.

lich zufällig. Halten wir vielmehr hiermit zusammen, daß Festus wie die Praenistinischen Fragmente diesen dies gleichfalls ausdrücklich in den December setzen, so kann es keinen Zweifel leiden, daß sich derselbe unmittelbar an die einzelnen Festtage, die später zusammen die Saturnalien bildeten, angeschlossen hat. Wenn also Dionys sagt, die Compitalien seien „wenige Tage nach den Saturnalien gefeiert", so meint er nothwendig eben jenen dies septimontium. Durch die oben gerügte Verkennung der allgemeinen Compitalien und der besonderen für die Montani hat man sich überhaupt verleiten lassen, diesen dies anderswo hinzusetzen, als in das Ende des Decembers[1]. Zugleich aber ist das Ganze ein Beweis für unsere Ansicht, daß die Compitalien selbst ein ganz anderes Fest gewesen sind, als dieser allmälig in den Saturnalien gänzlich verschwindende Feiertag, der Stadtcompita, der dies septimontium.

So viel über den Zeitpunkt dieses Festes der Montani. Was nun die Art und Weise des Gottesdienstes an demselben betrifft, so ist derselbe sehr dunkel. Dionys berichtet, es habe jede Familie (*οἰκία* — so viel als paterfamilias) für sich Opferkuchen mitgebracht; diese wurden dann zum Theil den Laren als Opfer hingestellt, der Rest wohl, wie in den Curien, als gemeinsames Mahl verzehrt. Daneben hatte das Fest noch durch die Bedeutung der Laren eine besondere Feier. Es wurden nämlich am Tage der Compitalien überhaupt in den Compitis die pilae et effigies viriles ac muliebres aufgestellt; jene für die Sklaven, diese für die Freien, damit, wenn die Götter der Unterwelt über die Sterblichen Schlimmes herbeiführen wollten, sie sich an diesen Gestalten rächen möchten[2], zufrieden damit, die Bilder zu vernichten. Die

1 Es ist aus dem Angeführten leicht ersichtlich, daß Varro's ganze Aufzählung der dies statuti, die er im fünften Buche giebt, sich durchaus an die Reihenfolge der Feste selbst anschließt. Es liegt uns der Gegenstand zu fern, um einen genaueren Beweis zu führen; indessen kann sich Jeder selbst davon überzeugen.

2 *Festus* h. voc. „Pilae et effigies viriles et muliebres ex lana com-

weitere Eigenthümlichkeit des Festes der Septimontien mag wohl bald verwischt sein, indem es sich den Saturnalien anschloß; wenigstens wissen wir nicht, daß dasselbe noch durch irgend etwas besonderes sich ausgezeichnet hätte. Wenn Dionys erzählt, daß Sklaven an den Compitalien geopfert hätten, und nicht freie Männer, so ist hier sehr deutlich wahrzunehmen, wie die Feier der Saturnalien auf den dies septimontium zu seiner Zeit schon so entschieden eingewirkt, und ihn so durchaus als ganz gleichen Festtag mit in ihren Kreis gezogen hatte, daß der Schriftsteller selbst übersieht, wie er sich widerspricht, da er doch die Opfer von Freien vollziehen, und jede Familie ihren Opferkuchen mitbringen läßt. Dies konnte gelten für ein Fest der Plebejer, nicht aber galt es für die eigentlichen Saturnalien, deren Wesen es eben war, den Sklaven, wie Dionys selber sagt, ganz als Freien anzusehen (ἅπαν τὸ δοῦλον αὐτῶν ἀφαιροῦντες); der Begriff der Familie mußte dabei völlig wegfallen. Es ist diese Verwechselung aber leicht zu begreifen, da wir eben aus Macrobius wissen, daß das Volk selbst den Tag der eigentlichen Saturnalien nicht kannte. Hiervon abgesehen, muß man indeß für gewiß annehmen, daß Larenopfer an diesem Tage stattgefunden haben, und ganz in diesem Sinne glaube ich es verstehen zu müssen, wenn Macrobius die Saturnalien und Compitalien verwechselnd uns erzählt, daß man für die einzelnen Familien der Mania, Mutter der Laren, einem Orakelspruch des Apoll zu Folge, „ut pro capitibus, capitibus supplicaretur" Kinder geopfert habe, statt deren später Mohnköpfe dargebracht seien[1].

Hiermit schließen wir die älteste Gestalt der Compitalsacra der Plebejer in der Stadt. Ueber die Priester bei denselben haben wir nichts mehr hinzusetzen, indem nur im Allgemeinen

pitalibus suspendebantur in compitis, quod hunc diem festum esse deorum inferorum, quos vocant lares, putarent, quibus tot pilae, quot capita servorum, tot effigies, quod essent liberi, ponebantur, ut vivis parcerent, et essent his pilis et simulacris contenti."

1 Saturn. I, 7.

gesagt wird, daß solche da gewesen wären, ohne daß sich genauere Angaben vorfänden[1].

Wir müssen nun noch einen Blick auf die Compita der Landbewohner werfen, um schließlich (§. 27.) die spätere Gestaltung dieser alterthümlichen Verhältnisse charakterisiren zu können.

§. 26.

B) Compita paganorum.

Nachdem Dionys die Einrichtung der städtischen Tribus und die der Compita in denselben erzählt, geht er im 15. Cap. des vierten Buchs zu den ländlichen Tribus über. Es ist bekannt, daß auch hier weder in Beziehung auf die Zeit noch auf die Zahl irgend etwas so gewiß ist, daß Jeder es für eine geschichtliche Thatsache ansähe. Indessen steht doch das für unseren Zweck Wichtige unbestritten fest, daß nämlich die ländlichen Tribus, mögen sie nun die Zahl des Dionys und Fabius, oder die des Venonius ausgemacht haben, wiederum innerhalb ihrer Grenzen bestimmte Abtheilungen hatten, die zugleich einem politischen und kirchlichen Zweck dienten. Ihre Einrichtung ist bekannt. Die Hügel (*πάγοι*) bildeten natürliche Mittelpunkte für die Bewohner des flachen Landes um Rom. Hier bestimmte Servius Zusammenkünfte der ländlichen Plebejer, sowohl damit der magister pagi (*κωμάρχος*) die Aushebung und das Uebrige zum Militairdienst Nöthige anordnen, die Abgaben erheben und die Aufsicht über das Ganze führen könne, als auch, damit es für die gemeinschaftlichen Sacra einen Sammelplatz gebe. Wir sehen also, daß die pagi ihrem Wesen nach durchaus dieselbe Gestaltung haben, wie die montes. Sie stehen ganz in gleichem Verhältnisse zu den tribus rusticis, wie die compita urbana zu den urbanis, und eben deshalb sind sie früher auch mit demselben Namen benannt; pagus heißt das Compitum, insofern es auf einem Hügel liegt[2]. Bald bauten sich die Bewohner des

1 Vergl. *Dion H.* IV, 14.

2 *Servius* ad Virg. *Georg.* II, 382. leitet das Wort ab von *πάγος*;

Landes um ihren gemeinsamen Mittelpunkt an, und so ward aus dem bloßen Sammelplatz ein wirkliches Dorf; ja es hat sogar Beispiele gegeben, daß aus diesen conciliabulis Municipia entstanden sind[1]. Indessen bedarf es wohl kaum einer besonderen Bemerkung, daß dieses nur ausnahmsweise der Fall war; hat gleich jedes Dorf sein Compitum mit dem Larentempel, so ist doch bei weitem nicht jedes Compitum zu einem Dorfe geworden. Dies wird sich aus der Gestaltung derselben ergeben, die wir sogleich näher betrachten wollen.

Wir haben eben von den ursprünglichen Compitis überhaupt behauptet, daß sie eine wesentliche doppelte Bestimmung hatten, indem sie aus dem zwiefachen Bedürfnisse einer kirchlichen und politischen Vereinigung hervorgegangen sind. Dieses zeigt sich nun gleich anfangs am deutlichsten bei den Compitis paganorum, und hat sich bei ihnen, wie die Natur der Sache es fordert, am längsten erhalten. Dionys setzt die schon von L. Fabius anerkannte und hervorgehobene politische Beziehung der pagi im Einzelnen so weit auseinander, wie Jemand, der von Polizei und Staatsverwaltung keine festen Begriffe hat, es im Kurzen vermag. Wir verweisen daher in dieser Hinsicht auf ihn, und auf die einzelnen Andeutungen, die im Obigen gegeben sind. Was dagegen den eigentlichen Gottesdienst der compita paganorum anbetrifft, so ist Eigenthümliches darüber verhältnißmäßig wenig zu sagen. Wir müssen neben der allgemeinen religiösen Bestimmung, die die Compita haben, zwei kirchliche Hauptfeste für das Land und seine pagi unterscheiden, die allgemeinen Compitalia, und die den Paganis eigenthümlichen Paganalia. Von jenen ist schon oben (S. 116.) die Rede gewesen, als dem Larenfest für die Plebejer überhaupt, das man schwerlich mit Grund den

Festus „a fontibus" s. v. Pagi und Pagani. Entschieden richtiger ist die Ansicht des *Dionys.* l. l., der wir hier folgen.

1 Vid. *Aggenus Urbic.* zu Frontin. bei *Goes.* p. 60. „Sunt autem loca publica uti coloniarum, ubi prius fuere conciliabula, et postea sunt in municipii jus relata." Niemand wird wohl zweifeln, daß diese conciliabula wesentlich compita sind.

Paganis absprechen kann. Die **Paganalia** aber sind den Paganen dasselbe, was der dies septimontium den Urbanen, — ihr eigenthümliches Fest, feriae annales und allen Pagis gemein[1]. Die einzelnen Pagani stehen daher in demselben Verhältniß zu diesem Fest, wie die Urbani zu dem, ihnen ursprünglich vorgeschriebenen[2]. Jeder Bauer bringt seinen Opferkuchen mit[3], und das Opfer geschieht gemeinsam. Von einem bestimmten Priester findet sich eigentlich keine genauere Spur, doch ist unzweifelhaft ein solcher vorhanden gewesen, da ganz bestimmte Gottheiten verehrt wurden. Durch die entschieden ländliche Bedeutung dieser Opfer nämlich hatte sich für die Paganalia noch ein bestimmter Gottesdienst herausgebildet, den die compita urbana nicht theilen konnten, der Cultus für die **Tellus** und die **Ceres**[4], als die Gottheiten der Erndten. Diese Paganalien haben ihre Bedeutung viel reiner erhalten, wie das Septimontialfest; sie haben offenbar noch zu Ovid's Zeit

1 *Varro* d. L. L. V, p. 49. „Paganicae, ejusdem agriculturae causa suscepta, ut haberet in agreis omnis pagus."

2 *Dion. H.* l. l. Sie haben ihren magister pagorum, wie die montani. Wie sie zusammengerufen werden, erzählt *Philargyrius* ad Virg. *Georg* II, 382. „pagani agrestes buccina convocati, solent certa inire consilia." Wer denkt hierbei nicht an die ähnliche Berufung der tributa comitia, die *Laelius Felix* beschreibt? Das Schulzen-Horn existirt noch heute.

3 *Ovid Fastor* I, 669.

„Pagus agat festum; pagum lustrate, coloni,
Et date paganis annua liba focis."

Man vergleiche dazu, was Dionys von den Compitis urbanis IV, 14. sagt. Von den Paganen erzählt er, daß sie zu den Paganalien jeder ein bestimmtes Geldstück hätten mitbringen müssen, was L. Piso wohl richtiger nicht auf die Opfer der Paganalia, sondern auf die einzelnen in den Familien vorkommenden Fälle bezieht, wovon schon oben gesprochen ist. Einseitig ist es jedenfalls, diese Einrichtung nur von den compitis paganorum zu verstehen, wie Dionys thut.

4 *Ovid Fast.* I, 671.

„Placentur matres frugum Tellusque Ceresque
Farre suo, gravidae visceribusque suis."

bestanden, während jenes schon in die Saturnalien mit aufgenommen war.

Ehe wir jetzt weiter gehen, ist noch ein besonderer Punkt zu erwähnen. Es ist eine sehr allgemeine Annahme, daß die nundinae, nur für Pagani eingerichtet, wesentlich feriae paganorum gewesen seien. Diese Annahme stützt sich auf eine halb verstandene Stelle des Festus[1], woraus man aber Niemandem große Vorwürfe machen darf, da schon Macrobius das eigentliche Wesen der nundinae übersieht, und sie ganz und gar den paganis zuschreibt[2]. Wir haben über die allgemeinere Bedeutung der feriae nonales und sacra nonalia schon oben gesprochen; sie haben ihre ursprüngliche Einrichtung im ältesten römischen Staat, wo es noch gar keine Plebs giebt, und die Grenzen des Reichs so eng sind, daß an den Nonen „populus in urbem ab agreis ad regem conveniebat," der noch auf der curia calabra die ferias menstruas verkündete. Sie sind allerdings da „mercandi, vendendique causa"; und wenn Festus dies sagt, so spricht er ganz allgemein, ohne sich an die spätere Umgestaltung dieser Feriae zu binden, die nothwendig, da die Stadt groß ward und der populus sich ausbreitete, nicht mehr in Rom selbst allein stattfinden konnten. Die ländlichen Bezirke bedurften vielmehr bald eines Platzes, wo sie zu bestimmten Zeiten eben jener Bedürfnisse wegen zusammenkamen. Sacra konnten dabei schwerlich gehalten sein, da diese „in arce" geschehen mußten; die nundinae in der Stadt selbst fielen daher weg, und wiederholten

1 *Festus* v. Nundinas. „Nundinas feriarum diem esse voluerunt antiqui, ut rustici convenirent mercandi vendendique causa, eumque nefastum, ne, si liceret cum populo agi, interpellarentur nundinatores. Daß Festus von den ursprünglichen Nundinis in der Stadt Rom, und nicht von den Paganis redet, geht schon daraus hervor, daß er sagt: „si liceret cum populo agi." Uebrigens läßt Varro keinen Zweifel übrig, daß die nundinae ursprünglich patrizischen wöchentlichen Gottesdienst enthielten.

2 *Macrob.* Sat. I, 16. „nundinae sunt paganorum, id est, rusticorum."

sich auf dem Lande in den Pagis. Dadurch wurden Spätere verleitet, zu glauben, die nundinae seien ihrem Wesen nach feriae paganorum, während sie im Gegentheil den pagis nur geschichtlich überkommen sind.

Schließlich bleibt uns nun noch Einiges über die Bildung der Compita paganorum zu bemerken. Es ist auch hier schon von der ersten Einrichtung zu sagen, daß sich durchaus keine bestimmte Zahl der Compita angeben läßt; sie sind unstreitig nach dem Bedürfniß und dem Verhältniß des Bodens angelegt, wohin schon der Wortstamm von pagus (der Hügel) deutet. Anfänglich mochten die alten Hügel ausreichen, es gab wenig Landbesitzer, und diese hatten größere possesiones inne; allmälig aber ward die römische Ebene, das Weichbild der Stadt, dichter bebaut, und es entstanden jetzt eine Menge von confiniis. Dieser Umstand rief dann die Gestaltung der Compita der späteren Zeit hervor, die in mancher Hinsicht von den eigentlichen pagis verschieden waren, da diese sich oft, wie schon erwähnt, zu Dörfern und selbst zu Municipien heranbildeten[1]. Ueber die Compita, die nicht zu solchen pagis wurden, geben uns die Agrimensoren einen ziemlich deutlichen Aufschluß. Sie entstanden, wo drei oder vier Possessiones zusammenstießen; jeder Besitzer dieser Landstrecken gab ein Stück seines Landes ab, damit die Pagani, bei der Feier der Compitalien, nicht das übrige Land oder die Saat zertreten möchten[2]. Viele von diesen Plätzen scheinen sehr alt gewesen zu sein; manche derselben waren nicht bloß von den Privatleuten hergegeben, sondern ausdrücklich bei der limitatio der Possessiones von dem Ager publicus zum

1 Dies war indessen lange nicht bei allen der Fall. Das Beispiel, dessen *Innocentius* de litt. et not. jur. lib. XII. bei *Goes*. p. 226. Erwähnung thut. („In monte autem, quem supra se habet, sacra paganorum in ipsa *** (Name des Gutes, der casa), constituta sunt, et in his, sicut in signis deputavimus") ist, wie die Worte in monte andeuten, gewiß aus älterer Zeit; das Gut liegt unter dem Hügel, gerade wie wir es uns nach Dionys zu denken haben.

2 Vergl. die oben citirte Stelle des Aggenus Urbicus (S. 113.).

Zwecke der Paganalien abgegrenzt[1]. Im letzteren Fall hieß das Compitum ein ager populi Romani und wurde förmlich verpachtet[2]; höchst wahrscheinlich aber gehörte das Feld dann einer bestimmten Gemeinde, deren magister pagi die Aufsicht darüber hatte[3]. Eben weil solche Limitationen sehr alt waren, ist es leicht erklärlich, wie darüber zwischen den Privatleuten und den Verwaltern des öffentlichen Vermögens Streitigkeiten entstehen mochten; man vergaß die Grenzen der Possessio und des Ager[4]. Zwar gab es darüber eigene Aufzeichnungen, in denen die Vermessungen angegeben waren[5]; allein oft moch-

---

1 Vergl. *Siculus Flaccus* de Cond. Ag. bei *Goes.* p. 25. Nachdem er über die Limitation der Pagi weitläuftiger geredet, fährt er fort: „Praeterea et regiones solent diversa sacra facere Ita videndum erit, qualiter Pagi sacra faciant. Gracchanorum et Syllanorum limitationum „mentio habenda est." (Syll. lese ich statt Sillanorum; die Sullanischen Limitationen kommen bekanntlich oft vor bei den Agrimensoren z. B. Frontin bei *Goes.* p. 141. „Ager ejus mensura Syllana est assignatus"). Vgl. auch die fgg. Noten.

2 *Aggenus* de contr. agr. §. de locis sacris bei *Goes.* p. 73. — locos sacros occupant, quorum solum indubitate Pop. Rom. est, etiamsi in finibus coloniarum et municipiorum. De his solet quaestio non exigua moveri inter P. R. et privatos. — de his locis, in quibus conventus fiunt majores et aliquod genus vectigalis exigitur."

3 *Siculus Flaccus* l. l. p. 25. „Quod tamen intelligi potest vel ex hoc, quoad magistri pagorum pagos lustrare soliti sunt. — Respiciendum tamen, ut saepe diximus, quibus ex utroque locantur." *Goesius* liest „ex hoc mag. pag. quoad pagos; die Verbesserung scheint aber ziemlich überflüssig; quoad hat hier die einfache örtliche Bedeutung „so weit als —." Das „ex utroque locatur" kann nur auf den Fall gehen, wenn zwischen zwei Pagis über diese Plätze Streit war, was Siculus vorher selbst erwähnt. Die Verpachtung fand wahrscheinlich statt, wie oben von dem ager der Vestalinnen und Auguren gesagt ward — „accipiunt per singula lustra mancipem."

4 *Aggenus* l. l. §. de locis sacris. bei *Goes.* p. 73. „Sunt et loca sacra, quae re vera privatis finibus P. R. coli debent. Haec plerumque interventu longae oblivionis a privatis obtinentur, quanquam in tabulariis formae eorum plurimae exstent. Haec maxime aut in loco urbis aut suburbanis a privatis detinentur."

5 Vergl. die not. 4. u. *Aggenus* l. l. p. 61. „scripto faciebat" (s. oben S. 113.).

ten sie ganz fehlen, oft waren sie sehr ungenau aufgenommen[1], oft aber durch die Gracchischen, besonders die Sullanischen Limitationen unbrauchbar gemacht worden. Die Streitigkeiten wurden dann regelmäßig auf dem gewöhnlichen Wege Rechtens ausgeglichen[2]. Waren die compita von Stiftungen der Privatleute ausgegangen, so gebrauchten diese ähnliche Vorsicht, und stellten Documente über die Grenze des ager compitalis aus[3]; die Einkünfte eines solchen, von den Privatleuten gestifteten Compitums gehörten den Priestern, die bei dem Compitaltempel angestellt waren[4].

Betrachten wir die angegebene Stelle des Aggenus genau, so geht aus derselben zweierlei hervor, was wir aber aus Mangel an weiteren Nachrichten nicht genauer verfolgen können; daß nämlich in den Compitis gewöhnlich templa gewesen sind, und daß diese templa auf irgend eine Weise bestimmte Priester gehabt haben. Bei diesem allgemeinen Resultat müssen wir hier stehen bleiben; schon weil die Untersuchung über die Hierarchie der Priester selbst außerhalb unserer Aufgabe liegt. —

§. 27.

Die spätere Gestaltung des plebejischen Kirchenrechts.

Ehe wir nun zu dem Sacellendienst übergehen, möge es uns erlaubt sein, die Gestaltung zu charakterisiren, die diese eigenthümlich plebejischen Compitalverhältnisse, und die ganze plebejisch-kirchenrechtliche Stellung den Patriziern gegenüber annahmen.

Wir haben uns bisher nicht darauf eingelassen, die Frage, ob Patrizier an den Compitis und ihren Festen Theil

1 Vergl. die Stelle des *Hygin.* bei *Goes.* p. 206. — „agrorum formae — comprehensae sunt sine ulla quidem norma rectoque angulo.“ —

2 *Aggenus* l. l. p. 61. — „De locis sacris controversiae plurimae jure ordinario finiuntur.“ (S. 113.)

3 *Aggen.* l. l.

4 *Aggen.* l. l. fährt in der oben (S. 113.) citirten Stelle fort: „sed etsi quid spatiosius cedebatur, sacerdotibus templi illius proficiebat.“

genommen haben, besonders zu untersuchen; die Verneinung bedarf für Niemand, der die Verhältnisse des römischen Staats unbefangen übersieht, eines besonderen Beweises. Was dagegen die eigentlichen Compitalverhältnisse selbst betrifft, so scheinen diese nach einer Seite hin in der späteren Zeit einen anderen Charakter erhalten zu haben, indem sie nämlich ihre politische Bedeutung wieder einnahmen, wenn gleich auf eine engere Weise, wie ursprünglich. Bekanntlich stimmten dieselben Plebejer in den Centuriatcomitien für die Wahl der Magistrate, die in den Compitis ihre Zusammenkünfte hatten. Bei jenen Wahlen handelte es sich nun oft um die wesentlichsten Interessen der Plebejer überhaupt; es war daher natürlich, daß man eine Besprechung vorhergehen ließ. Dasselbe, was anfangs nur von Centuriatcomitien galt, gilt später auch von den comitiis tributis. Für diese Besprechungen scheinen nun gerade jene Compita die Mittelpunkte abgegeben zu haben, indem die zu den compitis Gehörigen sich unter ihrem Magister zusammenfanden, und über die Abgebung ihrer Stimme beriethen. Es ergiebt sich von selbst, daß dieses und Aehnliches nur von den Plebejern in der Stadt gelten kann. In dieser Gestalt heißen die Compita Collegia, die dann wieder in Collegia urbana und pagana — letztere von den Vorstädten Roms zu verstehen — zerfallen. Hierauf bezieht sich die Hauptstelle des Cicero, die uns über das ganze Verhältniß klar macht, und zugleich beweist, daß durchaus keine Patrizier bei den Plebejern aufgenommen wurden. Er sagt:

„Nullum est in hac urbe collegium, nulli pagani aut montani (quoniam plebi quoque majores nostri conventicula et quasi consilia quaedam esse voluerunt) qui non amplissime non modo de salute mea, sed etiam de dignitate decreverint[1]."

Man erkennt, daß diese Collegia von nicht geringer Bedeutung gewesen sein mögen, und das Amt eines magister collegii schon wichtig genug war, um sich darum, selbst

1 Orat. pro domo cap. 7.

mit Kostenaufwand, zu bewerben; denn Asconius erzählt[1]: „Solebant autem magistri collegiorum ludos compitalitios facere, sicut magistri vicorum faciebant; qui ludi sublatis collegiis discussi sunt. Post novem deinde annos, quam sublata erant (Q Metellus Cons. d. hob sie auf). Publ. Clodius lege lata trib. plebis restituit collegia.“ Daß Metellus diese Collegia aufhob, zeigt auf der einen Seite, daß das Verhältniß zu den sacris compitalitiis wohl nur sehr locker gewesen sein mag, weil er, wenn eine genauere Verbindung mit denselben stattgefunden hätte, anderer Schritte bedurft hätte; dann aber geht daraus, wie aus ihrer Wiedereinsetzung durch den bekannten Clodius klar hervor, daß sie der eigentliche Heerd der Pöbelherrschaft in der Stadt gewesen sind. Daß das Ganze auch auf die Landcompita, die nicht zu den Vorstädten Roms gehörten, zu beziehen sei, ist auf keine Weise nachzuweisen und noch weniger anzunehmen. Jene ludi compitalitii sind im Kleinen, was die ludi im weiteren Sinne für die Plebs im Großen waren.

Das bisher Bemerkte giebt uns nur über Einzelheiten Auskunft; der wesentliche Gesichtspunkt für den Ueberblick über die spätere Gestaltung des plebejischen Kirchenrechts im Allgemeinen muß an einer anderen Stelle gesucht werden. Diese glauben wir aber nur in dem Verhältniß der Patrizier und Plebejer zu der Centurienverfassung finden zu können. Erinnern wir uns, daß die Sieges- und Versöhnungsopfer, als die Opfer für das Glück des nach Außen handelnden Staates, hauptsächlich für sein Heer dargebracht wurden; daß, nach einer allgemeinen, durch die ganze Geschichte hindurch laufenden Bemerkung, die Schreckzeichen in den Zeiten unglücklicher Kriege am häufigsten und am furchtbarsten bemerkt und gesühnt wurden; so ergiebt es sich als natürliche Folge, daß die gottesdienstlichen Handlungen, die auf den Staat als kriegführenden Bezug hatten, für Patrizier und Plebejer bald gemeinsam werden mußten. Dasselbe gilt von den Thatsachen,

[1] Zu *Cicero* in Pisonem cap. 4.

die den allerwichtigsten Einfluß auf die inneren Verhältnisse des Staates übten, von den Obliegenheiten der Centurien bei den Wahlen, die gleichfalls mit Opfern verbunden waren[1]. Hier gehen die patrizischen und plebejischen Elemente als besondere, sich entgegenstehende unter, und an ihre Stelle tritt der allgemeine Begriff des Volkes, gleichwie in der Sprache selbst nicht mehr die Patrizier oder Plebejer in dem Worte Populus geschieden werden. Der Gottesdienst wird gemeinsam; die sacra pro populo in arce vertreten das ganze Volk; die Festmähler werden nicht mehr in der curia calabra angerichtet, sondern an den öffentlichen Orten überhaupt; Weihrauch und Wein zu Sühnopfern für den Staat wird dem ganzen Volke ausgetheilt, und alle Stände und Classen wallfahrten zu den Tempeln der Götter. So erklärt es sich, daß die Curienopfer zwar vollzogen werden, aber nicht mehr mit Theilnahme der Patrizier, und daß die Compitalien aus einem Feste der Plebejer zu einem Feste des Volkes, einem Feste der unteren und mittleren Stände werden. Der allgemeine Charakter des Gottesdienstes späterer Zeit gestaltet sich dadurch dahin, daß der, welcher einst öffentlich, das heißt gemeinsam war, allmälig ganz zu öffentlichen Festen — Ludi, Circenses — herabsinkt und seinen Charakter als eigentliche Gottesverehrung verliert. Diese flüchtet sich nothgedrungen anfangs in einen allgemeinen Privatgottesdienst; der Einzelne wendet sich zum einzelnen Gott. Allmälig aber verschwindet die Staatsreligion völlig, es giebt bald keine Staatskirche, endlich überhaupt keine Religion mehr. Damit mußte in letzter Abstufung auch der Glaube des Einzelnen erlöschen; — in diesem Stadium erscheint das Christenthum.

---

1 So opferte der praetor urbanus jährlich dem Herkules eine juvenca. *Varro* de L. L. V, p. 51.

Drittes Kapitel.

Der Sacellendienst.

§. 28.

Allgemeiner Charakter desselben.

Unter allen Theilen des römischen Sacralrechts ist keiner so verworren, zum Theil so unbeachtet geblieben, wie der Dienst an den einzelnen Sacellen, obwohl er für das ganze kirchliche Leben der Römer entschieden von der größten Wichtigkeit ist, und höchst wahrscheinlich einen viel weiteren Umfang gehabt hat, als man bisher anzunehmen pflegt. Der Grund, weshalb uns überall ein klares Bild desselben fehlt, liegt theils in ihm selber, indem er, sogar in seinen allgemeinsten Beziehungen, so manche uralte Elemente enthält, daß auch die auf uns gekommenen römischen Schriftsteller nicht mehr im Stande waren, sich alle Fragen zu lösen; dann aber eben darin, daß die Autoren selten es für ihre Aufgabe gehalten haben, genauer auf die Sache einzugehen. Besäßen wir den Varro ganz, oder auch nur die römischen kirchenrechtlichen Werke, so würden wir leicht im Stande sein, klarer zu sehen, und geschichtliche Verhältnisse nicht durch Hypothesen suppliren müssen. So aber werden wir auch hier gezwungen, unser System auf einem Grunde aufzubauen, der für diejenigen, welche unsere Grundansicht nicht theilen, oft nur dadurch unwiderleglich wird, daß ihre Widerlegung gleichfalls auf Hypothesen beruhen müßte.

Der ganze Sacellendienst spaltet sich in zwei Haupttheile, die sowohl einen wesentlich verschiedenen Charakter, als eine verschiedene geschichtliche Entstehung haben, nämlich in den Dienst bei den Sacrariis Argeorum (§. 30.), und den eigentlichen Sacellendienst der römischen Zeit (§. 31.). Obwohl wir von beiden gleich wenig wissen, so zeigt doch dieses Wenige, daß man auf keine Weise berechtigt ist, wenn von sacellis überhaupt die Rede ist, wie etwa in der Stelle des Festus, das Gesagte auf alle Sacellen als ein ihnen wesentlich Ge-

meinschaftliches zu beziehen. Es kann dadurch, wie sich aus der folgenden Entwicklung ergeben wird, nur Verwirrung und Unverständlichkeit entstehen. Wenn wir aber trotz dieser Behauptung den Sacellendienst gleichwohl in einem Abschnitt zusammenfassen, so muß sich neben der Verschiedenheit seines Inhalts zugleich eine innere Gleichheit auf der einen Seite, und eine äußere, im Ritual erscheinende auf der anderen zeigen.

Werfen wir einen Blick zurück auf die bisherige Darstellung, so sehen wir, daß der Gottesdienst, der in derselben geschildert ward, entweder in Beziehung auf die Gottheit selbst, oder auf den locus sacer ein allgemeiner ist. Allgemein in Beziehung auf die Gottheit in dem Sinne, daß er bald dieser, bald jener Gottheit dargebracht ward, bald jenem allgemeinen göttlichen Wesen, das sich später zum Jupiter O. M. personificirte; allgemein in Beziehung auf den Ort, indem er entweder an willkürlich gewählten Stellen stattfand, oder der bestimmte Ort den allgemeinen, das ganze Land repräsentirte, wie z. B. die Curien und Compita. Erkennt nun aber ein Volk bestimmte, persönliche Gottheiten einmal an, so wird es sich selbst diesen Einzelwesen als solchen zuwenden, und es wird das Volk als Ganzes oder der Einzelne aus dem Volke dem einzelnen Gotte opfern wollen. Diesen Gedanken finden wir verwirklicht in dem römischen Sacellendienst. Es ist derselbe nämlich nichts anderes, als die Verehrung der einzelnen persönlichen Gottheiten an den ihnen besonders heiligen Orten.

Die wichtigste Frage, die dabei aufgeworfen werden muß, ist die: ob und wie sich ein solcher Gottesdienst als ein öffentlicher darstellt? Was das Erstere angeht, so haben wir die entschiedensten Zeugnisse dafür, daß er unter die publica sacra gehört. Festus rechnet ihn dahin in seiner bekannten Stelle; Varro spricht von vielen Sacellen, an welchen publice geopfert sei[1]; Dionys, indem er die kirchlichen Einrichtungen

---

1 Vergl. z. B. *Varro* de L. L. IV, p. 15. und V, p. 46. („Opeconsiva — cui in regia sacrarium") und unten.

des Numa erzählt, sagt nicht bloß ganz allgemein, der König habe viele Sacellen den einzelnen Göttern errichtet[1], was unzweifelhaft die allgemeine, öffentliche Bestimmung derselben andeutet, sondern erwähnt ausdrücklich, daß bei dem ἱερόν der Fides Publica θύσιαι „δημοτελεῖς" stattgefunden[2]. Wir können daher, Ersteres vorausgesetzt, die innere Bedeutung dieser Oeffentlichkeit sofort auf einen bestimmten Grundgedanken zurückzuführen versuchen.

Dieses publicum esse beruht nicht darauf, daß alle Sacellen eigene öffentliche Priester gehabt hätten, denn von den durch Privatdedication entstandenen Sacellen hatten wohl wenige, oder keine, bestimmte Flamines[3]; auch nicht auf der Unterhaltung durch öffentliche Kosten, denn viele wurden aus dem Privatvermögen bestritten[4], sondern es liegt demselben eine rein religiöse Anschauung der Heiden überhaupt zum Grunde. Sie dachten sich den einzelnen Gott theils in Beziehung auf die einzelne bestimmte Person, als deren Wohl oder Weh erwägend und bestimmend, theils aber in Beziehung auf das Ganze, als ein Wesen, von dessen Wohlwollen oder Zorn das Glück des Staates oder doch eines Standes selbst abhängig erschien. In diesem Sinne wurden die Götter in den Sacellen verehrt; und das ist die Seite dieses Gottesdienstes, durch die derselbe wesentlich ein öffentlicher war. Es ist freilich gewiß, daß bei sehr vielen Sacellen eine öffentliche Stiftung, bei vielen eine öffentliche Verpflichtung gewisser Personen, bei anderen auch öffentliche Priester und öffentliche Aufzüge stattgefunden haben, allein diese Momente sind eben nur

---

1 *Dion. H.* II, 63. — „ναοὺς ἱδρυόμενος." *Ναοί* sind sacella — so übersetzt auch Reiske. Die ganze Fassung der Stelle zeigt, daß der Dienst öffentlich sein sollte.

2 *D. H.* II, 75. Es heißt freilich „ἱερὸν ἱδρύσατο", daß aber „ἱερόν" hier nichts anderes ist als eine „aedes sancta Fidei Publicae" — also ein sacellum, ist klar.

3 So z. B. die Sacella der Pudicitia Patricia und Plebeja, deren *Livius* erwähnt X, 23.

4 Vergl. die citirte Stelle des Livius, und unten.

für die einzelnen Sacellen einschlagend, und geben nicht das Wesen dieses Gottesdienstes als eines an sich öffentlichen. Letzteres kann nur durch den von uns aufgestellten Gesichtspunkt gerechtfertigt werden, der es zugleich motivirt, daß der Sacellendienst im System unter die Sacra pro populo zu rechnen war.

Wir müssen indessen schon hier eine Bemerkung machen, die für das ganze Sacralsystem, sobald man darin genöthigt wird, sich auf Gebäude zu beziehen, von entscheidender Wichtigkeit wird. Wie genau in Hinsicht auf diese die Bezeichnungen der alten Ritualbücher gewesen sein mögen, läßt sich nicht bestimmen; daß aber in späterer Zeit die Begriffe von aedes, templum, fanum, ara, sacellum, sacrarium durch einander laufen, ist auch bei der oberflächlichsten Ansicht leicht ersichtlich, und giebt einen Hauptgrund ab, wodurch die klare Einsicht in die ältesten Grundverhältnisse sehr erschwert wird. Es wird uns durch diesen Umstand manches erklärlich werden müssen, was unbegreiflich bleiben würde, wenn wir voraussetzen dürften, daß die Classiker zur Zeit August's mit jedem Ausdruck den Begriff verbunden hätten, der in der ältesten Zeit dafür gegolten hat. Wir werden daher diese Fragen so weit sie in unser Gebiet einschlagen, stets auf ihre ursprüngliche Bedeutung zurückführen.

Ehe wir nun zum Sacellendienst selbst übergehen, ist es um so mehr nothwendig, den Sinn des Wortes Sacellum genau festzustellen, als man in dieser Hinsicht nicht aufmerksam genug auf die feineren Unterschiede des römischen Kirchenrechts gewesen zu sein scheint.

§. 29.

Die Bedeutung des „Sacellum.“

Nur der altchristliche Glaube, daß es für die Verhältnisse der christlichen Religion wie der christlichen Kirche in der alten heidnischen Gestaltung des religiösen und kirchlichen Lebens durchaus keine Analogien gebe und geben könne, hat die Bearbeiter des römischen Kirchenrechts veranlaßt, jede Erklärung altrömischer Verhältnisse aus den analogen Erscheinungen der

christlichen Zeit zu verschmähen, während es doch so sehr nahe liegt, die äußere Bildung des Kirchenrechts in demselben Lande zugleich aus derselben geschichtlichen Entwicklung herzuleiten, und Institute, die sich bei jedem Volke wieder finden, zu Hülfe zu rufen, um die des einzelnen Volkes dadurch zu begreifen. Wir haben für den römischen Begriff der Sacella in der katholischen Kirche, die auf demselben Boden lebt, den die altrömische einst beherrschte, einen so vollkommen entsprechenden Ausdruck und ein so entschieden gleiches Institut, daß man erstaunen muß, wie dieselbe Zeit, in der Niebuhr Rom durch Griechenland und Deutschland erklärte, es nicht versucht hat, Roms Religion und Kirche durch die der späteren Zeiten und Völker zu verstehen. Wir müssen uns zwar für den ganzen Satz auf unser einzelnes Beispiel beschränken, weil nur dies uns hier angeht; vielleicht aber reicht es hin, auf das allgemeiner Gemeinte wenigstens aufmerksam zu machen. Das römische Sacellum ist nämlich durchaus seinem Begriff und seiner äußeren Erscheinung nach nichts Anderes als eine Kapelle.

Wir haben schon oben auf einen Grundzug der ganzen römischen Religion aufmerksam gemacht — ein Grundzug, der sich in der persischen Anschauung vom Licht, in dem griechischen Begriff der stygischen Macht und in der skandinavischen Idee des Alfadur wiederfindet — daß die Römer das Dasein einer höheren, über aller persönlichen Darstellung und Auffassung schwebenden Gottheit ahnten, und daß gewisse Opfer in bestimmterer Beziehung zu dieser Gottheit standen, als man sonst anzunehmen pflegt. Der weitere Gang der religionsgeschichtlichen Entwicklung brachte es dann mit sich, daß diese Macht, die ihnen als die unpersönliche vorschwebte, sich allmälig in bestimmte, persönliche Gottheiten spaltete. War also der dem allgemeinen Gotte geweihte Ort die **regia** und die **curia calabra**, so mußten neben demselben die einzelnen bestimmten Orte für die einzelnen Gottheiten hervortreten. Erinnern wir uns nun, daß in dem Adjectiv sacer die allgemeine Beziehung zur Gottheit liegt, und daß der Unterschied des sanctum von demselben eben darin zu suchen ist, daß dieses ein, dem

bestimmten Gotte Geweihtes bezeichnet, so folgt die Bedeutung des Wortes sacellum, wenn man das sanctum esse in seinem ursprünglichen Sinne auf den locus sacer bezieht, als der bestimmte, dem einzelnen Gotte geweihte Ort.

Diese ganz allgemeine Bedeutung ist nun nicht bloß von den Neueren, sondern auch von den Römern übersehen worden, indem den Letzteren eben die alte Auffassung verwischt war, und es schwer ist, schlechtere Etymologen zu finden, wie sie es waren. Dem Richtigen am nächsten kommt noch die bekannte Stelle des Gellius[1]. C. Trebatius hatte in seinem zweiten Buche de religionibus folgende Definition des Sacellum gegeben: „Sacellum est locus parvus Deo sacratus cum ara. Sacellum ex duobus verbis arbitror compositum, sacri et cellae, quasi sacra cella.“ Dagegen erwiedert nun Gellius: „Hoc quidem scripsit Trebatius; sed quis ignorat sacellum et simplex verbum esse et non ex sacra et cella copulatum, sed ex sacro diminutum?“ Es liegt die richtige Etymologie gerade hier so nahe, daß man in der That sich wundern muß, wie Gellius vorbeitreffen konnte. Mag man das Wort als ein Compositum ansehen, oder als ein einfaches, jedenfalls heißt der Stamm sanctum — sancellum — sancta cella, oder wenn man will sancella, gleich sacella. Es ergiebt sich die Ableitung nicht bloß etymologisch, sondern auch historisch zutreffend; denn jedes Sacellum ist einem bestimmten Gotte geheiligt, also nicht bloß sacrum, wie die Curiae und andere Plätze, sondern sanctum. — Ob übrigens der Ausdruck Cella, wie es fast scheinen möchte, da Trebatius ihn anführt, eine bestimmte Bedeutung im Sacralrechte hat, wollen wir dahin gestellt sein lassen; gewiß ist nur, daß unsere Ableitung die einzige zugleich einfache und entsprechende ist.

Nicht weniger, wie über den Namen, ist man uneinig über die Sache. Es ist sehr schwer zu sagen, welcher Gestalt ein

1 Noct. Att. VI, 12.

Sacellum eigentlich gewesen sei. Aus der eben angeführten Bezeichnung des Trebatius ergiebt sich im Allgemeinen, daß ein kleiner Ort mit dem Altar eines Gottes sacellum genannt worden ist; Fronto[1] erklärt es geradezu für aedificium Diis consecratum; Paulus sagt: „Sacella dicuntur loca sacra sine tecto[2]." Letzteres ist indeß die schlechteste Bezeichnung, die es giebt. Erstlich ist „loca sacra" falsch, da die Sacella eben loca sancta waren, und sonst z. B. auch die compita darunter gehört hätten, ja sogar der ager sacer; Festus selbst hat sich eine solche Ungenauigkeit auch keineswegs zu Schulden kommen lassen, indem das Wenige, was von seinen eigenen Worten nachgeblieben ist: „Sacella di(cuntur) — — (loc)a diis sacrata sine tecto," deutlich zeigt, daß er die bestimmte Consacrirung derselben allerdings anerkannt hat. Ferner aber ist es zu eng, bloß nicht überbaute Orte Sacella zu nennen, wie theils aus den ausdrücklichen Worten des Fronto hervor geht, theils aus Varro, der eines sacrarium der Opeconsiva „in regia" erwähnt[3], theils endlich aus Livius, der uns erzählt, die Virginia habe, als sie der Pudicitia Plebeja ein sacellum weihte, in ihrem Hause so viel Raum abgesondert, als zu einem sacellum nöthig gewesen, und in demselben einen Altar errichtet, an welchem geopfert sei[4]. Indessen ist es andererseits gleichfalls unrichtig, bloß förmlich überbaute Kapellen unter jener allgemeinen Bezeichnung verstehen zu wollen. Festus hat in so weit Recht, als er die älteste Gestalt der Kapellen in Rom meint; denn so wie er beschreibt, standen sie wahrscheinlich ursprünglich da, ein

---

1 In dessen Operib. ed. ab Angelo Mai. Mediol. 1815, p. 471, 72; mit wenig Veränderungen steht dieselbe Stelle schon bei Gothofredus in den Auct. ling. lat. p. 1330.

2 Bei *Festus* v. Sacellum.

3 De L. L. V, p. 48. Die Regia aber war ein Gebäude (*Fest.* v. Regia. „Regia, domus ubi rex habitat"), was schon daraus hervorgeht, daß die Opfer der Dea Opeconsiva ohne Zuschauer geschehen mußten.

4 *Liv.* X, 23.

kleiner Raum mit einer ara dei. Darauf mochte schon Dionys hindeuten, wenn er ganz allgemein vom Numa sagt: „πολλοὺς δὲ βωμοὺς καὶ ναοὺς ἱδρυόμενος[1];“ ausdrücklicher aber geht es aus Varro hervor: „Capitolium vetus quod ibi sacellum Jovis, Junonis, Minervae, et id antiquius, quam aedis quae in capitolio facta[2].“ Diese älteste Gestalt behielten später die sogenannten sacella attacta, eingehegte Orte, an denen der Blitz eingeschlagen hatte, und wo deshalb „coelum patere“ mußte[3]. — Eine ganz andere Gestalt beschreibt dagegen Neapol. zum Ovidischen Verse:

„Ara mihi posita est parvo constructa sacello[4],“

nach Procop. de bello Goth. Lib. I: „Id vero jam sacellum totum ex aere constructum fuisse sat constat, et quadrata quadam dimensione locatum, tantae amplitudinis, quanta integi Jani statua poterat;“ so daß hier das Sacellum ein Wetterdach bezeichnet, in welchem ein Altar und eine Bildsäule des Janus standen.

Die Form des Sacellum endlich, von der Varro bei der Opeconsiva auf dem Capitol redet, ist eine sehr gewöhnliche gewesen, und genau dieselbe, in welcher jetzt die Kapellen in den katholischen Kirchen sich vorfinden. In der großen regia selbst lagen bestimmte Abtheilungen, die einzelnen Göttern heilig und mit einem besonderen Altar für sie versehen waren, vielleicht Nebengebäude derselben, wie die Kapellen der Heiligen in unserer Zeit; hierauf beziehe ich den zweiten Theil der oben von Varro citirten Stelle: „aedes in capitolio facta.“ Die Sacellen jener drei Götter wurden also in dieses neue Gebäude förmlich räumlich aufgenommen, was auch sonst bekanntlich nicht ohne Beispiel ist.

Aus dem Gesagten geht nun hervor, daß man das Sacellum weder nothwendig als ein kleines Gebäude, noch auch

1 *Dion. H.* II, 63.

2 *Varro* de L. L. IV, 38.

3 *D. H.* IX, 7.

4 *Fastor.* I, v. 275. Siehe bei Burmann in dessen Ausgabe des Ovid.

durchaus als einen locus **sine tecto** zu betrachten hat. Der Grundgedanke ist der, daß es ein kleiner, einem bestimmten Gotte geheiligter Ort mit dem Altar desselben ist, wobei im Allgemeinen das Gebäude selbst gleichgültig bleibt; das sanctum esse gehört dem **Platze** an, weil eine **ara** auf demselben steht. Man könnte weiter gehen, und für **jede ara** eines Gottes ein sacellum setzen; wahrscheinlich wird dieses wirklich der alte Sprachgebrauch gewesen sein, allein schwerlich sich darüber etwas zur Gewißheit erheben lassen[1]. Auch bleibt es für den Begriff selbst unwesentlich. Naheliegend ist dagegen die Annahme, daß man eben mit fortschreitendem Luxus dahin gekommen ist, die alten eigentlichen Sacellen zu förmlichen kleinen **Gebäuden** zu machen. Daß sie aber stets klein geblieben, deuten Varro an, wie die Worte des Festus: „locus parvus;" übrigens liegt es schon in dem Ausdruck „sacellum" selbst.

Die bisherige Darstellung hat das Allgemeine an den Sacellen zur Aufgabe gehabt; wir gehen jetzt zu den einzelnen Arten derselben über.

Erster Titel.

Die Argeorum sacraria.

§. 30.

Nicht ohne einiges Recht beginnt Huschke[2] seine Untersuchung über die Argeorum sacraria mit den Worten: „Ein

1 Die übrigen Stellen, welche ich kenne, reden immer im Allgemeinen von den Sacellen, ohne über die Bedeutung des Wortes oder die Gebäude selbst irgend etwas Genaueres anzugeben. Man vergleiche z. B. *Liv.* VIII, 20. *Cic.* de Div. I, 46. *Valer. Max.* I, 5, 4. Orat. de har. resp. c. 14, 15. *Plin.* H. N. VI, 35; XXX, 20. *Aggenus* ad *Frontin.* bei *Goes.* p. 59 (wo Goesius jedoch durch Conjectur ändern will). *Juvenal* Sat. X, v. 354; XIII, v. 232. *Terent. Adelph.* IV, II, 37. *Ovid.* Fast. V, 275. *Propert.* Ecl. II, 19, 12; IV, 3, 57. *Catull.* XIX, 8. *Virg.* Ecl. III, 8. Ibid. *Servius.* Gruter Thes. Inscr. DCCCCIII, 12 und DLXXIX, 12. *Reinesius Synt.* Inscr. IV, 6.

2 Die Verfassung des Servius Tullius S. 86 f. u. 706 ff.

Kreuz der Alterthumsforscher sind bekanntlich die Argeer, jene räthselhaften dreißig aus Binsen verfertigten Mannsbilder, welche die Pontifices und Vestalischen Jungfrauen jährlich nach gehaltenem Umzuge und dargebrachten Opfern vom pons sublicius in die Tiber warfen und nach welchen zugleich siebenundzwanzig vom Numa gestiftete Kapellen, in denen man bei jedem Umzuge opferte, und welche ebenfalls Argei hießen, durch die vier städtischen Regionen vertheilt waren, so daß jede Kapelle die nächstumliegende Nachbarschaft wie in einem Haupte zusammenfaßte. (Daher princeps, d. i. primum vicum capiens, secundiceps u. s. w.)" — Es ist in der That eben so schwierig, sich durch die Sache selbst hindurch zu finden, wie durch diesen Satz des Verfassers. Ein genaueres Eingehen auf alle Fragen, die bei jeder localen Untersuchung des alten Roms erstehen, liegt uns zwar fern; allein können wir uns gleich der ins Einzelne gehenden Begründung enthalten, so ist doch eine Darstellung unserer Grundansicht durchaus nothwendig, um jene Argeorum sacraria, den eigentlichen Stamm des römischen Sacellendienstes, in seinen ursprünglichen Verhältnissen zu charakterisiren. Nur aus diesen heraus wird die spätere kirchenrechtliche Bedeutung klar werden können.

Es ist wohl kaum zu bezweifeln, daß Rom vor den Römern schon als Stadt bewohnt gewesen ist. Wer dieses nicht leugnet, der wird jener alten Saturnia auf dem Capitol auch ihren eigenthümlichen Gottesdienst nicht absprechen. Bedenkt man nun, daß es von jeher so sehr Princip der Römer gewesen ist, den Gottesdienst fremder Völker zu erhalten und sich anzueignen, daß es in ihrem Kirchenrecht bekanntlich eine eigene Evocationsformel gab, so wird es leicht erklärlich, daß sie den alten Gottesdienst der Saturnier nicht aufgehoben haben. Die Einrichtung desselben und sein zum Theil wohl localer Grund mag aber folgender gewesen sein.

In der ältesten Zeit waren nur die Berge bewohnt; unter ihnen lag das Velabrum, ein Sumpf, von der Tiber überschwemmt. Die alten Bewohner des Capitols waren stets, wie der capitolinische Fels der herrschende ist unter den Ber-

gen, die Herrscher der Umwohner; bei ihnen war daher der Hauptgottesdienst; nur secundär erschien er in der nächsten Umgebung und weit hinaus erstreckte sich die Herrschaft überhaupt nicht. Das Gebiet der Stadt tritt nun frühe nach der Grundeintheilung in die Zahlen von zehn und drei, die sich in der ältesten Zeit allenthalben wiederfindet, in dreißig Districten hervor, wie wir aus der einzigen Erscheinung, die aus jenem Staat übriggeblieben, eben den späteren Argeorum sacrariis schließen müssen. Bunsen hat nämlich scharfsinnig darauf aufmerksam gemacht, daß die drei alten Sacellen auf dem Capitol, die des Jupiters, der Juno und der Minerva, wie die spätere Zeit sie nannte, unzweifelhaft zu jenen Sacrariis gehören[1]. Es ist nothwendig, hierbei unsere Hauptquelle, Varro, fest ins Auge zu fassen. Er spricht erst vom Capitol, dann vom Aventinus, dann vom Velabrum; darauf fährt er fort: „Reliqua urbis loca olim discreta, ut Argeorum sacraria in septem et viginti parteis urbis sunt disposita[2].“ Diese Eintheilung der Stadt, die er jetzt folgen läßt, zerfällt bekanntlich in vier Regionen, und letztere wieder in einzelne montes, in deren jedem ein sacrarium eines bestimmten Gottes steht. Rechnet man nun diese beiden Bestandtheile, die siebenundzwanzig Sacellen außerhalb des Capitols, und die drei auf dem Capitol zusammen, so entsteht die von Dionys[3] angegebene Zahl der dreißig alten Argivischen Sacellen. Es läßt sich daher wohl mit Grund annehmen, daß das Land und das Volk des vorrömischen Staats nach der späteren Normalzahl der ganzen römischen Verfassung, der Zahl dreißig, eingetheilt gewesen, und zwar so, daß jeder Theil sein bestimmtes ihm eigenthümliches Sacellum gehabt habe. Vollkommen analog sind diesem alsdann die Curienverfassung, in der jede Curie ihre Curia

---

1 Vergl. Bunsen Beschreibung der Stadt Rom S. 146—151 und die Stelle des *Varro* IV, 38 — wenigstens geht aus seinen Worten hervor, daß diese Sacellen sehr alt gewesen sind.

2 *Varro* de L. L. IV, p. 13—15.

3 *Dion. H.* I, 38.

(als locus sacer) hatte und die Tribus mit ihren Compitis. Jene Sacellen sind es dann, die als Erbtheil derjenigen, in deren Land und Götter die Römer succedirten, mit ihrem Dienst auf Letztere übergingen. Ihr Cultus als Dienst der Argeorum sacraria wurde durch die Sacra Argeorum bezeichnet.

Wir dürfen hier im Genaueren von dem Namen und dem Ursprung der Sacraria absehen; bekannt ist die Ableitung von Hercules und den Argivern, die er mit sich führte. Allein es ist nothwendig, auf zwei Punkte aufmerksam zu machen, in welchen man sonst leicht geneigt sein dürfte, der unrichtigen Darstellung Huschke's zu folgen[1]. Zuerst scheint derselbe die drei Kapellen des Capitols nicht auf das Capitolium und die Bewohner der Saturnia allein, sondern auf das Capitolium, das Velabrum und den Aventinus zu beziehen; offenbar durch die Darstellung des Varro veranlaßt, der jene drei Theile von den Regionen der späteren Zeit scheidet. Allein dieses ist jedenfalls ein Irrthum; denn sowohl das Velabrum, als der Aventinus hatten ihre eigenen Tempel; jenes ein sacellum Larum, dieser einen Tempel der Diana, „commune Latinorum," wie Varro sagt[2]. Das ganze System der Argeorum sacraria, oder des vorrömischen Staates bezieht sich daher bloß auf das Capitol und diejenige Gegend der späteren Stadt, die um dasselbe herumlag. Wichtiger ist der zweite Irrthum Huschke's. Er meint, jene dreißig Argeorum sacraria seien erst von Numa eingerichtet; sie dem Herkules zuzuschreiben sei falsch, und wohl nur der Name der Argeer Veranlassung gewesen, sie in frühere Zeiten hinaufzuschieben[3]. Dies ist schon darum nicht zu billigen, weil man nicht absieht, woher dann zuerst dieser Name stammen soll. Es giebt, so viel wir wissen, keine Etymologie des Wortes Argei aus dem römischen Kirchenrecht; selbst Varro, der doch sonst alle Etymologien zusammenhäuft, begnügt sich damit, zu sagen: „Argeos dictos pu-

1 A. a. O. S. 89 flg.

2 De L. L. IV, p. 14.

3 A. a. O. S. 87.

tant a principibus qui cum Hercule Argivo venerunt Romam[1];“ auch Festus bezieht sie unbedenklich auf die alten Argiver[2]. Livius freilich sagt vom Numa: „Multa alia sacrificia locaque sacris faciendis, quae Argeos pontifices vocant, dedicavit[3];“ allein gerade hier ist die schwache Seite des Livius, er kennt nur Rom, und will nur die Beziehung auf Rom selbst festhalten; die frühere Zeit kümmert ihn wenig. Wir können daher, wenn es sich doch einmal um die Worte der Quellen handeln soll, von vorn herein seine Autorität gegen die des Dionys[4], des Varro und des Festus nicht anerkennen. Dann aber wird die wesentliche hier obwaltende Verschiedenheit leicht klar, sobald wir den weiteren Zusammenhang beachten. Es wäre nicht wohl zu erklären, daß Dionys bei seiner genauen Darstellung der kirchlichen Einrichtungen des Numa nicht einen Blick auf jenes Verhältniß geworfen haben sollte, der uns verriethe, daß er Nachrichten von der römischen Entstehung desselben vor sich liegen hatte; dieses ist aber nirgends der Fall. Ferner sagt Dionys ausdrücklich, daß Numa das Land in Pagos eingetheilt habe, ohne auch nur im Entferntesten die argivischen Sacellen zu erwähnen, was unzwei-

---

1 De L. L. IV, p. 14.

2 *Festus* v. Argea loca.

3 *Liv.* I, 21. — Huschke a. a. O. S. 87, Note 37 sieht sich versucht, „den Namen von dem griechischen Worte „ἀργέω“ abzuleiten,“ und die Opfer auf unnütze alte Leute und Nichtsthuer zu beziehen, wobei er denn freilich vergißt, daß das Wort ἀργέω griechisch ist, und daher eben auf eine vorrömische Zeit deuten muß. Warum spricht er nicht von „arceo“ und citirt die Stelle des Horaz — „Odi profanum vulgus et arceo“ — worin ja leicht eine Hindeutung auf die Argeorum sacraria hätte liegen können? „Doch läßt sich auch die Meinung des Plutarch hören,“ fährt er fort, „dieses Volksopfer stamme als Localsitte von der griechischen Einwanderung des Evander her.“ — Huschke's Meinung ist, daß die „Argeer erst von Numa herrühren;“ mithin gerade das Gegentheil von Plutarch! Wen soll man nun anhören, wenn beide Meinungen sich so dicht neben einander hören lassen? Hatte der Verfasser wirklich eine bestimmte Ansicht?! —

4 *Dion. H.* I, 38.

felhaft geschehen wäre, wenn eine Verbindung zwischen Beiden stattgefunden hätte. Endlich ist die Art und Weise, wie Numa den Sacellendienst einrichtet, durchaus verschieden von der, die bei jenen Sacrarien zum Grunde liegt. Numa erbaut Kapellen auf Plätzen, wo es ihm gut scheint, ohne daß man irgend eine Regel dabei nachzuweisen im Stande wäre; im Gegentheil ist das Princip, welches er in der kirchlichen Entwickelung zur Erscheinung bringt, die freie, an keine politischen Beziehungen geknüpfte Verehrung der Einzelnen persönlichen Götter. Auch läßt sich in der That nicht sagen, in welchem Verhältniß jene dreißig Heiligthümer zu den dreißig Curien, diesem ächt römischen Institut, gestanden haben möchten; denn jede Curie hat ja schon ihre Curia, in derselben das sacrarium, die „ἑστία κοινή," und alle gemeinschaftlich die curia calabra und die regia in arce. Es ist daher entschieden anzunehmen, daß jenes argivische System sich auf die vorrömische Zeit und deren staatliche Verhältnisse bezieht, mag es nun übrigens gestaltet und benannt gewesen sein, wie es wolle, worüber wir hier nicht streiten können. Als Rom erstand, wurden die alten Sacellen in den neuen Staat mit ihrem Dienst aufgenommen, und bildeten einen eigenen erblich überkommenen Theil der kirchlichen Verfassung, der freilich immer mehr an Bedeutung verlor, so wie sich das eigentlich römische Leben ausbildete. Das Volk hat in Rom nie Theil daran genommen; der fremde Cultus hatte seine Wurzeln in einem anderen Boden, und ging nur deshalb nicht unter, weil die vorchristliche Kirche Roms so wenig wie die heutige, nie auch nur einen Titel, selbst von den veraltetsten Institutionen aufgeben wollte.

Von der alten Eintheilung selbst wissen wir nur so viel, daß dieselben vier Regiones, die später die vier städtischen Tribus des Servius Tullius bildeten, die Grundform derselben abgaben, die Suburana, Esquilina, Collatina, Palatina[1]. Jede derselben war in montes eingetheilt und jede Abtheilung

[1] Vergl. z. B. *Varro* de L. L. IV, p. 14.

hatte ihr Sacellum. Bei den meisten wird von Varro ein bestimmter Gott angegeben; wir rechnen deshalb den ganzen Dienst bei diesen Kapellen zum Sacellendienst. Das Ritual war übrigens eigenthümlich. Die Pontifices hielten jährlichen Umzug mit den Vestalischen Jungfrauen durch die Sacrarien und stürzten alsdann von dem Pons sublicius dreißig aus Binsen gefertigte Mannsbilder in die Tiber[1]; dies bestand noch zu Dionys Zeit. Dürften wir hier eine Vermuthung äußern, so ist das Ganze ein Opfer, dem Flußgotte dargebracht, damit er das damals unbeschützte und den Ueberschwemmungen ausgesetzte Land und dessen Bewohner gnädig schone. Deshalb ist es auch nicht wahrscheinlich, daß die Reinigungsumzüge um die Stadt, wie Livius eines solchen erwähnt[2], durch die Argeorum sacraria gegangen seien; sie haben sich wahrscheinlich an das Servianische Pomörium geknüpft. Uebrigens liegt hierbei die Etymologie der Pontifices auf der Hand, und es gehört schon eine römische Ungeschicklichkeit dazu, das Wort, wie der Pontifex Q. Scaevola bei Varro, von „posse et facere" herzuleiten, oder wie Varro selbst, davon, daß die Pontifices den pons sublicius hergestellt hätten, während er doch unmittelbar vorher sagt: „Sacerdotes universi a sacreis dicti[3]." Die Etymologie kommt einfach von pons und facere, nämlich qui in ponte (sacrum) faciunt.

Es scheint mir, wie es auch ganz natürlich ist, daß sowohl diese Opfer, wie die Kapellen selbst später nur noch als Antiquität betrachtet sind. Möglich ist es, daß sie einst, wie Huschke[4] meint, an den Punkten gelegen haben, wo die Wege sich kreuzten; später indessen wurden sie auch bei dem Weiter-

---

1 *Varro* de L. L. VI, p. 73. *Festus* v. Argei.

2 *Liv.* XXI, 62.

3 *Varro* l. l. IV, p. 22. „Pontifices ego a ponte arbitror (dictos); nam ab iis sublicius est factus primum, et restitutus saepe, cum ideo (richtige Lesart quod eo) sacra et uls et cis Tiberim non mediocri ritu fiant."

4 A. a. O. Anmerk. 35.

bau der Stadt nicht mehr beachtet. Die Straßen haben den Zugang zu ihnen verbaut, oder höchstens einen unansehnlichen Durchweg gelassen[1], während die Curien bekanntlich sogar neu aufgeführt wurden, als die alten Gebäude nicht mehr Stand hielten[2]. Jedenfalls gab es in den Archiven der obersten kirchlichen Behörden eine genaue Beschreibung derselben, mit Angabe der Lage, die Varro benutzt hat[3], und vielleicht war schon in den kirchenrechtlichen Schriftstellern die Geschichte derselben dem Publikum überhaupt, offen dargelegt[4].

Dieses ist der Charakter der Argeorum sacraria und des an sie geknüpften Sacellendienstes. Wir haben denselben nur in seinen Grundrissen gegeben, weil wir weder dem geschichtlichen Ursprung, noch der religiösen Bedeutung nach die sacra Argeorum als römisch anerkennen können, obwohl sie, wie später so mancher andere Gott und Gottesdienst, von den Römern aufgenommen und beobachtet worden sind. Desto entschiedener ist der eigentliche Sacellendienst ein ächt nationaler für das römische Volk; zu ihm gehen wir jetzt über.

Zweiter Titel.

Der römische Sacellendienst.

§. 31.

Das Bedürfniß der besonderen Verehrung bestimmter Gottheiten, das sich neben dem, einen allgemeineren Charakter an

1 Vergl. Huschke a. a. O. Anmerk. 35.

2 *Fest.* v. Novae Curiae.

3 Varro gebraucht in seiner Beschreibung des Systems der Argeorum sacraria oft den Ausdruck: „Argeorum sacra, in quibus scriptum sic est etc.“ cf. de L. L. IV, p. 13—15. Daß Namen und Grenzen der agri publici und mithin auch der sacri überhaupt verzeichnet und in Rissen in den Archiven niedergelegt waren, bezeugen die Agrimensoren. Man vergleiche die oben citirten Stellen derselben.

4 *Varro* de L. L. IV, p. 15 sagt: „Subura, Junius scribit ab eo, quod fuerit sub antiqua urbe etc.“ Es läßt dieses freilich auch eine andere Deutung zu, weshalb wir unsere Ansicht nur als Vermuthung aussprechen.

sich tragenden Gottesdienst der eigentlichen Sacra pro populo, geltend macht, und eben das Element in der römischen Staatskirche ist, welches die Erbauung der Sacellen, so wie die Opfer und Gebete in denselben hervorgerufen hat, wird uns vielleicht unter allen alten Schriftstellern von Cicero nicht bloß am ausdrücklichsten bezeichnet, sondern sogar in seiner inneren organischen Classification, wie es das religiöse Bewußtsein der Römer forderte, richtig dargestellt. Cicero sagt: „Divos, et eos qui coelestes semper habiti, colunto; et ollos, quos endo coelo merita vocaverint, Herculem, Liberum, Aesculapium, Castorem, Pollucem, Quirinum; ast olla, propter quae datur homini adscensus in coelum, Mentem, Virtutem, Pietatem, Fidem, earumque laudum delubra sunto[1]." Es ist nicht unsere Aufgabe, die Religion der Römer selbst darzustellen; allein es ist klar, daß die Gottheiten hier in drei Classen zerfallen, die eigentlichen Götter (Divi), die Halbgötter, und — wir möchten sagen die Tugenden oder Ideen. Wollte man die Sacellen in Rom selbst eintheilen, so würde dies nur nach dem von Cicero angegebenen Grundgedanken geschehen können; um so mehr, da derselbe nicht etwa bloß von dem Redner herstammt, sondern höchst wahrscheinlich seinen geschichtlichen Grund schon in den zwölf Tafeln hat, worauf sich bekanntlich die Stellen des Werkes de legibus fast durchgängig beziehen.

Jedenfalls ist es gewiß, daß in der Geschichte der römischen Religion das Auftreten dieser bestimmten Gestaltung des Gottesbewußtseins eine Epoche bildet und eine Grundlage des Fortschrittes abgiebt. Ersteres zeigt sich uns darin, daß Numa ausdrücklich als der Vertreter dieses Cultus und als sein Gründer eingeführt wird, indem von ihm wesentlich nur seine kirchliche Wirksamkeit berichtet, in derselben aber stets der Einführung der Einzelnen Gottheiten und ihres Cultus gedacht wird. Der Fortschritt liegt dagegen in dem nothwendigen hier realisirten Moment, durch welches das Gottesbewußt-

1 De legg. II, 8.

sein hindurch gehen muß, um aus seiner Zersplitterung wieder zum einigen Glauben zurückkehren zu können.

Die Verehrung der Einzelnen Götter findet nun statt in den, ihnen besonders geweihten Orten, den sacellis, die in größerem Maaße templa sancta oder aedes sanctae heißen. Für uns sind hier nur die ersten besonders hervorzuheben, und zunächst ihrer äußeren Erscheinung nach aufzufassen.

Was die Entstehung der Sacellen betrifft, so läßt sich diese theils als vom Staate, theils als von Einzelnen ausgehend betrachten. Von Staatswegen entstehen die Sacella auf mannigfache Weise — publice, wenn wir dieses Wort in seiner weitesten Bedeutung auffassen. Schon vom Numa wird erzählt, er sei der Erste gewesen, der den Einzelnen Göttern Altäre und Sacellen geweiht habe. Livius[1] begnügt sich mit einer allgemeinen Angabe, Dionys dagegen sagt[2], er habe der Dike, der Themis, der Nemesis, den Erinnyen, der öffentlichen Treue Altäre erbaut, und für sie einen öffentlichen Gottesdienst bestimmt. Sehr viele von den Sacellen, die später vorkommen, lassen sich auf eine bestimmte Errichtung überhaupt gar nicht zurückführen; andere dagegen, wie z. B. die Kapelle des Ajus Locutius wurden ausdrücklich von Staats wegen gelobt und erbaut[3]; noch andere entstanden durch Gelöbnisse von Bürgern bei feierlichen Gelegenheiten[4]; endlich beruhte die Errichtung mancher, wie die der sacella attacta geradezu auf religiösen Vorschriften[5]. Neben dieser öffentlichen

1 *Liv.* I, 12.

2 *Dion. H.* II, 75.

3 *Liv.* XXI, 16.

4 *Liv.* XXII, 10 erzählt davon ein wichtiges Beispiel: der Dictator Q. Fab. Maximus gelobt der Venus Erycina einen Tempel, der Prätor Otacilius der Göttin Mens. Wir stehen nicht an, die Tempel, von denen hier die Rede ist, auf die Sacella im weiterem Sinne zu beziehen, da sie offenbar nichts anderes sind, wie kleine Kapellen im heutigen Sinne des Wortes.

5 Vergl. *Dion. H.* IX, 7.

Entstehung gab es für Privatpersonen gleichfalls vollkommene Freiheit, den einzelnen Göttern Sacellen zu weihen[1], wenn sie sich dabei nur nach dem römischen Grundgesetz richteten: „Seperatim nemo habessit deos, neve novos; sed ne advenas, nisi publice adscitos, privatim colunto[2].“ Ein solches Beispiel erzählt uns Livius. Indessen waren diese Privatstiftungen doch in einem Punkte wesentlich von den öffentlichen verschieden. Es galt bekanntlich der Grundsatz, daß das Geweihte erst dann wirklich sacer, d. h. in eine jetzt unauflösliche Verbindung zur Gottheit gesetzt sei, wenn die Pontifices es bestätigt hatten[3]; die Privatsacellen können daher auf dieselbe Weise vorgekommen sein, wie man noch gegenwärtig in Privathäusern bestimmte Plätze zur Verrichtung der häuslichen Andacht findet, indem z. B. das Bild eines Heiligen u. s. w. aufgestellt ist. Die Nachrichten über die letzteren mangeln uns natürlich, da sie Niemanden interessirten, als den Eigenthümer. — Der Ort der Errichtung war, wie es sich von selbst versteht, gleichgültig; nur durfte der einmal geweihte Platz nicht wieder verändert werden[4]; mußte dieses nothwendig einmal geschehen, so geschah es gewiß, analog der Inauguration bei den templis durch ein exauguratio, ein evocare deos, wie Festus dieses bei den neuen Curien erzählt, die an die Stelle der alten erbaut werden sollten[5].

Eben so wenig, wie die äußere Entstehung und Gestaltung

---

1 Censorinus de die nat. c. 1. „— cum agros atque urbes deorum munere possiderent, partem quandam templis sacellisque, ubi eos colerent, dicaverunt.“ Auch hier ist sacellum dem templum synonym. Man vergl. außerdem den bekannten Streit der Virginia, Frau des Consuls Luc. Volumnius über die Theilnahme an dem Dienst des Sacellum Pudicitiae, der zur Folge hatte, daß sie in ihrem eigenen Hause ein sacellum errichtete. *Liv.* X, 23.

2 *Cic.* de legg. II, 8.

3 *Cic.* pro domo c. 51.

4 *Liv.* V, 52 sagt ganz allgemein: Solemnibus sacrificiis non dies magis stati, quam loca sunt, in quibus fiunt.

5 *Fest.* v. Novae Curiae.

der Sacellen läßt sich nun die kirchliche Bedeutung im Ritual auf Einen Begriff zurückführen. Der Ausdruck des Festus: „sacra pro sacellis," ist in der That so vag, daß man sich hüten muß, zu glauben, man könne mit ihm irgend etwas Bestimmtes bezeichnen. Es ist im Gegentheil der Sacellendienst ein sehr verschiedener gewesen; vielleicht ließe sich, wenn man die Quellen vollständiger besäße, folgendes hier versuchte System genauer rechtfertigen.

Bei vielen Sacellen gab es einen ganz selbstständigen Dienst der Gottheit, der sie geweiht waren, mit eigenen Priestern, die zum Theil selbst bestimmte jährliche Tage hatten, an denen das Opfer vollzogen wurde. Will man hier auf die älteste Zeit und ihre Verhältnisse zurückgehen, so muß dieses von allen Göttern gesagt werden; denn jeder derselben hatte seine ara, und an dieser ara wurde vom Flamen geopfert. Macrobius[1] nennt einmal ein solches Opfer eines Pontifex in dem sacellum Volupiae. Auch auf dem Capitol gab es „antiquius quam aedes factae sunt," nur solche Sacellen für die Hauptgötter des Staats, Jupiter, Juno, Minerva[2]; und selbst die Dea Opeconsiva hatte nur ein sacrarium in regia. Später erst, als man das baute, was wir im engeren Sinne jetzt „Tempel" oder für die christlichen Staaten „Kirchen" nennen, trennte sich der Sacellendienst in dieser Beziehung als ein besonderer von dem Gottesdienst in den templis; aber auch da gab es noch einen eigenen Priesterdienst an den aris der einzelnen Götter, wie der an der ara Herculis, oder der ara des Consus[3], oder in dem Sacellum der Diana Coelicola[4]. Dieser Sacellendienst erscheint jedoch dann nur noch als eine Unterart des Gottesdienstes in den aedibus sacris der Götter selber; er bildet keine eigene Form der kirchlichen Institute, son-

1 *Macrob.* Saturn. I, 10.

2 Vergl. die oben citirte Stelle des Varro (l. l. p. 38).

3 *Varro* de L. L. V, p. 48. *Fest.* v. Politii. (Vergleiche unten den zweiten Theil).

4 *Cic.* de harusp. responsis c. 15.

dern steht secundär neben jenem. Die Tempel selbst wurden, wie die Kirchen der heutigen Zeit, durch Stiftungen und Geschenke sowohl von Staatswegen, als von Einzelnen, reich[1]; die eigentlichen Sacellen dagegen scheinen in dieser Beziehung sich nie ausgezeichnet zu haben.

Neben jenen eigentlichen Sacellen standen die, welche den Tugenden oder Ideen geweiht waren; Numa ist derjenige, der sie eingeführt hat. Cicero nennt in der schon angeführten Stelle die Mens, Virtus, Pietas, Fides, Dionys noch die Dike, Nemesis, Erinnys, Livius das sacellum Pudicitiae, wovon es, wie wir unzweifelhaft annehmen dürfen, mehrere gegeben hat. Der Dienst an diesen Sacellen ward nicht durch Flamines besorgt, welche bekanntlich einen persönlichen Gott voraus setzen. Wie er aber gefeiert ist, läßt sich schwerlich genau nachweisen. Dionys sagt freilich, es seien von Numa diesen Gottheiten „θύσαι δημοτελεῖς“ angeordnet — „καθάπερ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς[2];“ allein es läßt sich damit eben so wenig ein bestimmter Begriff verbinden, wie mit dem Ciceronianischen „colunto“ und „delubra sunto.“ (S. 148.) Man kann zwar die Vermuthung aufstellen, daß in diesen Sacellen eben weil sie Jedem offen gestanden, nun auch Jeder nach subjectivem religiösen Bedürfniß seine sacra oder Gebete dargebracht habe, wie es noch heut zu Tage in den katholischen Kirchen und besonders den Kapellen geschieht[3]; allein Dionys deutet sichtlich auf einen eigentlich öffentlichen Gottesdienst in denselben hin, und diesen wissen wir uns nur auf folgende Weise zu erklären. Hatten besondere Schreckzeichen stattgefunden, so wurden, wie schon oben erwähnt, die sibyllinischen Bücher befragt. Diese gaben, wie es scheint, fast

1 Dies erhellt, außer manchen anderen Beispielen, aus dem Raub Cäsars in dem Tempel des Capitolinischen Jupiters *Appian.* de bell. civ. II, 41. *Sueton. Jul.* 54. August beschenkte denselben wieder *Suet. Oct.* c. 3. Vergl. auch *Suet. Tiber.* c. 50 *Nero* c. 12.

2 *Dion. H.* II, 75.

3 Vergl. *Liv.* XL, 51. *Valer. Max.* I, V, 4. *Cic.* de div. I, 46.

immer bestimmte Götter an, deren Zorn durch Opfer, Spiele und besonders durch öffentliche Gebete zu versöhnen sei. Bei diesen Versöhnungsopfern theilte sich der Gottesdienst in zwei Theile. Auf der einen Seite stehen die Priester, die den Staat vertreten, und dem bestimmten Gotte ein großes Opfer bringen[1]; auf der anderen das Volk, das nicht bloß einen müssigen Zuschauer abgiebt, sondern selbst in die Tempel strömt und Opfer niederlegt. Die Gottheiten selbst, denen solche Volks- und Staatsopfer dargebracht wurden, waren verschieden; bald war es nur Eine und bestimmte, wie der Bettag der Vesta, dessen Livius bei einer solchen Gelegenheit gedenkt[2], bald mehrere, die bestimmt angegeben wurden[3], häufig aber alle Götter zugleich[4], was vielleicht auch da anzunehmen ist, wo Livius ganz allgemein davon spricht, daß Bettage angesetzt seien. In diesen letzteren Fällen scheinen nun die Kapellen ihre eigentliche öffentliche Bedeutung in der römischen Kirche gehabt zu haben. Das Volk fand nämlich unmöglich in irgend einem einzelnen Tempel Raum; auch sagt Livius nie, daß man in Einem gottesdienstlichen Gebäude die Feier abgehalten habe, sondern er bedient sich stets des Plural „templa;" diese wurden daher allen Bürgern geöffnet, und in ihnen verrichteten sie das Opfer, was angesagt war. War der Gott, dem die Feier gehalten wurde, ein bestimmter, so ist kein Zweifel, daß man nur an seinen aris oder in seinen sacellis et templis geopfert hat; war aber der Bettag für alle Götter angesagt, so stand es gewiß dem Einzelnen frei, welchem Gotte er die Feier darbringen wollte, was schon aus der allgemeinen Fassung der Stellen des Livius hervorgeht, besonders aber aus dem oft erwähnten Beispiel im dreiundzwanzigsten Kapitel des zehnten Buches. Es hatten sich viele Schreckzeichen ereignet; deshalb

1 S. z. B. *Liv.* XXI, 62; XXII, 10.

2 *Liv.* XXVIII, 11. (vergl. XXIX, 14. die Megalesien.)

3 So dem Hercules, der Fortuna, der Juventas, *Liv.* XXI, 62.

4 Vergl. z. B. *Liv.* X, 23; XXIV, 10; XXII, 10.

wurden zweitägige Andachtsübungen verordnet. Jetzt entstehen Aufzüge „zu den Tempeln," und in dem Sacellum Pudicitiae patriciae treffen die patrizischen Frauen mit der Virginia zusammen. Daß hier keine Art von Beziehung auf dieses bestimmte Sacellum in der Ankündigung des Betfestes stattgefunden, ist wohl klar; die Wahl des Sacellum war mithin ganz willkürlich, wie es ja auch in der Natur der Sache liegt. Ein solcher Gottesdienst war nun in der That ein öffentlicher zu nennen; denn er geschah durch das ganze Volk. Nach der Trasimenischen Niederlage erwähnt Livius sogar, daß nicht bloß, als der Bettag ausgeschrieben war, das Volk in der Stadt mit Weib und Kind zu den Tempeln gewallfahrtet sei, sondern daß auch die Landleute hereingekommen seien, um Theil zu nehmen[1]. Diese Gebete und Opfer sind dann zugleich „δημοτελεῖς" in dem Sinne, daß der Staat die Kosten derselben bestreitet, indem dem Volke zum Zwecke derselben Wein und Weihrauch, wie Livius[2] an einem Orte ausdrücklich erwähnt, vertheilt wird; und ich nehme keinen Anstand, Letzteres als eine allgemeine Regel anzusehen. — Man könnte noch einwenden, daß Livius nur von den Templis redet, und der Sacella keine Erwähnung thut; allein beide Worte sind nicht bloß an sich synonym, wie schon aus dem Obigen folgt, sondern werden gerade von Livius offenbar synonym gebraucht; denn in der citirten Stelle sagt er, daß die Aufzüge beider Geschlechter zu den Tempeln zahlreich gewesen und ganz beiläufig erwähnt er darauf, daß der Streit über den Eintritt der Virginia in dem „Sacellum Pudicitiae patriciae" stattgefunden habe. Es würde widersinnig sein, hier einen Unterschied annehmen zu wollen. Daß Livius allerdings den Ausdruck templum fast immer und vorzugsweise gebraucht, erklärt sich leicht daraus, daß die unseren „Kirchen" entsprechenden „templa" später so häufig und groß wurden, daß man sie mit den bescheidenen Sacellis, die man so nannte, eben

1 *Liv.* XXII, 10.

2 *Liv.* X, 23.

weil sie klein geblieben waren[1], nicht mehr identificirte, und den öffentlichen Gottesdienst der früheren Zeit an die Orte versetzte, wo er hauptsächlich erst in der späteren stattfand.

Auf diese Weise erklären wir den eigentlichen Sacellendienst, dessen erster Stifter allerdings Numa gewesen sein mag; Dionys hat wahrscheinlich hier, wie es ihm nicht selten geschieht, die gegenwärtigen Zustände auf frühere Zeiten übertragen. Jedenfalls ist es klar, daß die wesentliche Bedeutung der Kapellen für den Gottesdienst eben jenes Opfern des ganzen Volkes gewesen ist, und daß man daher die sacra pro sacellis bei Festus, wenn man aus diesem Begriff das herausscheidet, was den Flamines angehört, auf diesen Gottesdienst zu beziehen hat. — Dabei muß man freilich bemerken, daß hier nicht so sehr von den Sacellen der Tugenden, als von den einzelnen kleinen Kapellen der Götter überhaupt die Rede ist. Eben diese vereinzelte, zerstreute Erbauung scheint hauptsächlich auf Numa zurückgeführt zu werden.

Es scheint endlich, als könnte man in diesem allgemeinen Sacellendienst noch wieder eine Unterscheidung machen, und zwar sowohl in Beziehung auf den Stand, als auf das Geschlecht im Volk. Livius giebt uns dafür in der erwähnten Stelle ein Beispiel. Das Sacellum Pudicitiae Patriciae wird nur von Frauen, und zwar nur von Patrizierinnen betreten; als eine geborene Patrizierin, die aber an einen Plebejer verheirathet ist, an dem Opfer in demselben Theil nehmen will, entsteht ein heftiger Streit. Die plebejische Frau wird zurückgewiesen, und errichtet jetzt ein Sacellum, das nur von plebejischen Frauen benutzt werden soll, und bald hoch in Ansehen stand; Livius sagt sogar, daß nur Frauen vom Range das Recht gehabt, hier zu opfern. Es sind darnach offenbar in der Benutzung einzelner Sacellen die Stände getrennt gewesen; doch kann man sich dieses wohl nur so erklären, daß die Stiftung der Sacellen selbst auf irgend eine Weise von der einen oder anderen Seite ausgegangen, oder doch, wie die der Virginia,

---

1 Vergl. *Varro* de L. L. IV, p. 15.

in unmittelbare Verbindung damit gesetzt war. Ob ein Aehnliches auch für Männer stattgefunden habe, läßt sich nicht bestimmen; es mangeln uns darüber alle Nachrichten, wie wir denn auch die über die beiden Sacellen der Pudicitia nur dem zufälligen Streit der Virginia verdanken[1].

Als dritte, ganz selbstständig neben diesem öffentlichen Sacellendienst stehende Art wäre nun noch der Dienst der gentes, die sacella gentilitia, zu erwähnen; wir können jedoch von diesen erst bei den sacris pro gentibus (§. 38.) genauer reden, da ihr Dienst kein sacrum publicum ist. —

Zweite Abtheilung.

Sacra popularia.

Erstes Kapitel.

Allgemeine Betrachtung.

§. 32.

Bedeutung der sacra popularia.

Die eigentlichen Sacra pro populo, deren System wir bisher behandelt haben, stellen sich uns dar als die gottesdienstliche Vertretung des einheitlichen Staates vor der mächtigen Gottheit. Einfach ist dieser Gedanke, so lange das Staatsganze sich hinsichtlich seiner sacra bloß in seinem Mittelpunkt concentrirt, und die oberste kirchliche Gewalt für den Staat das Opfer darbringt. Er wird schwieriger festgehalten, wo die einzelnen organischen Theile desselben, die Curien und Tribus, für sich als persönliche Einheiten auftreten; doch zeigt

---

1 *Festus* v. Mutini erwähnt noch eines Sacellum Mutini Titini, „cui mulieres velatae togis praetextatis solebant sacrificare", was gleichfalls einen für die Frauen eigenthümlichen Gottesdienst andeutet. Vielleicht aber bezog sich derselbe auf die alte Eingehung der Ehe, wenn anders Lactantius Nachricht über diesen Eheritus richtig ist. S. de falsa relig. I, 20. *Brissonius* d. Vet. Rit. Nupt. in *Graev.* Thes. VIII, p. 1048. —

sich die staatliche Bedeutung derselben noch immer darin, daß der Priester allein die Persönlichkeit der Theile vertritt. Auch dies Moment fällt weg im Sacellendienst, den Volksopfern, wo Jeder aus dem Volke den Göttern seine Gaben darbringt, und die Beziehung auf den persönlichen Staat nur dadurch festgehalten werden kann, daß der Staat die Opfer ansagt, daß sie zugleich durch die Noth oder das Glück des Staates entstanden, und für ihn dargebracht werden. Indem aber endlich dieser letzte Zusammenhang schwindet, entsteht eine ganz neue Gattung der Sacra publica, die allerdings immer öffentliche bleiben, weil in ihnen der Begriff des Gemeinsamen, über die zufällige einzelne Persönlichkeit Erhabenen vorwaltet, die aber nicht mehr pro populo, für den Staat geschehen, weil es nicht das Wohl des Staates ist, das in ihnen vertreten wird, sondern das Wohl des Volkes, als die Menge der einzelnen Persönlichkeiten im Staate.

Festus sagt: „Popularia sacra sunt, ut ait Labeo, quae omnes cives faciunt, nec certis familiis attributa sunt, fornacalia, parilia, laralia, porca praecidanea[1]."

In dieser Definition liegt der von uns angedeutete Gedanke offenbar zum Grunde; es wird die Vielheit der einzelnen Bürger — „omnes cives" — entgegengesetzt den Einzelnen — „certis familiis" — und verschieden von den sacris publicis, zu welchen sie bei Festus in gar keinem Verhältniß stehen, weil, wie schon erwähnt, sein Begriff des publicum esse sich bloß auf den „persönlichen Staat" bezieht. Es wird damit leicht erklärlich, daß Festus neben seinen sacris publicis und privatis eine ganz heterogene Gattung der Opfer anerkennen muß, weil er den höheren, alle umfassenden Begriff nicht gefunden hat. Ist es aus jenem Grunde schon a priori unmöglich, daß seine Definition genügen könne, so bestätigt sich dies bei näherer Untersuchung sogleich; denn sacra, quae omnes cives faciunt, sind auch im Sacellendienst als ein höchst wichtiger Theil des alten Sacralsystems dargestellt,

1 *Festus* v. popularia sacra.

ohne daß es Jemand einfallen wird, dieselben sacra popularia zu nennen. Eben so wesentlich falsch ist es, mit Savigny[1] die sacra pro populo und popularia zu identificiren.

Aber auch der von uns hingestellte Begriff reicht noch nicht aus; er schwankt unbestimmt zwischen dem der sacra pro populo, indem diese sacra ihrem Wesen nach zugleich das Wohl aller Einzelnen zum Ziele haben, und dem der sacra privata, indem diese für jeden Einzelnen von dem Einzelnen selbst dargebracht werden. Beide Momente trägt der Begriff der sacra popularia in sich, aber noch unvermittelt; wir haben deshalb, wollen wir über sein Wesen klar werden, eben dieses vermittelnde Glied aufzustellen.

Der Staat ist die über die einzelnen Persönlichkeiten sich ausbreitende organische Einheit derselben; er ist daher gleichgültig gegen die Einzelnen selbst; die Frage, ob der Einzelne dem einzelnen Staate angehöre, kann nicht aus dem Begriffe des Staats entwickelt werden. Der bestimmte Staat setzt daher, insofern er einer bestimmten Vielheit von Personen angehört, das sie verbindende Moment voraus; und diese Vielheit, als eine durch dieses Moment verbundene, ist das Volk.

Der Begriff des Volkes ist demnach das Mittelglied zwischen dem Begriff des Einzelnen und dem des einzelnen Staates. Das, die Einzelnen zum Volke verbindende Moment erscheint als ein Eigenthümliches, Selbstständiges, und wenn es auch als solches nicht immer klar zum Bewußtsein gebracht wird, so ist es nothwendig da, und bildet das, was wir die Volksthümlichkeit im weiteren Sinne nennen.

Erkannten wir nun mehrfach, daß in der römischen Kirche als Grundgedanke sich manifestirt, daß jedes Besondere seine eigene Verehrung sucht und erhält, so würden wir, da selbst den bloßen abstracten Ideen, der Mens, der Pietas, der Pudicitia Tempel errichtet und ein Gottesdienst gehalten wurde, schon deshalb berechtigt sein, nach einer eigenen Verehrung jenes volksthümlichen Moments bei den Römern zu suchen,

1 Savigny a. a. O. S. 385.

selbst wenn dieselbe uns nicht ohnehin entschieden als ein selbstständiger Theil des Gottesdienstes entgegenträte.

Was ist das eigentlich nationale Element des altrömischen Lebens, wodurch es auf eine so entschiedene Weise sich neben die griechische und etruscische Welt hinstellt? Wir können dasselbe, wie oben bemerkt, nur in dem Landbau finden, in der engen Verbindung, in welcher der freie Römer zu seiner freien Hufe steht. Die Achtung des Landbaues, die unmittelbaren Beziehungen, in welchen derselbe zu dem staatlichen Leben wie zu dem des Einzelnen steht, ist für das alte Rom ein wahrhaft volksthümliches Moment[1]. In den Curien und Centurien ist der Römer Theil seines Staates, an seinem Heerde Theil seiner Familie, aber an seinem Pfluge, auf seinem väterlichen Boden ist er ein Theil seines Volkes.

Wie daher der Staat in den sacris pro populo, der Einzelne in den sacris privatis seinen Platz im Gottesdienst hat, so sehen wir das Volk oder das Element, welches die

1 Sogar im Privatrecht macht sich dasselbe bekanntlich vielfach geltend. Die Ulpianische durchgreifende Eintheilung aller Sachen in res mancipi und nec mancipi erklärt sich richtig nur dahin, daß die ersteren den Landbau angehen. Hiermit bitten wir jedoch nicht zu verwechseln die urweltliche Bestie Huschke'scher Erfindung, „Bovigus" genannt, welche den Menschen das Antreiben der Stiere und das Halten des Sterzes beim Pflügen ersparte, indem sie zum ersteren „vermuthlich Rüssel und Stoßzähne" zum anderen „ohne Zweifel einen starken Schwanz" anwandte, auch überdies den Ackersmann auf einem „geschmeidigen Rücken" trug. Siehe: Verfassung des Servius Tullius S. 251. Beiläufig möchten wir wohl wissen, ob die Bestie den Schwanz an der Nase hatte, oder ob sie dem Pfluge rückwärts folgte — unter welcher Voraussetzung sich der Reiter auch wohl gleich des Schwanzes als Zügel bediente, da er bei „der geistigen Lenkung des ganzen Acts" doch auf die Arbeit sehen mußte — und welchen Mechanismus sie aufwandte, um im Fall des Rückwärtsgehens gleichwohl mit den Stoßzähnen die Stiere zu erreichen? Für den, der das Werk Huschke's nicht kennt, müssen wir zur Erläuterung bemerken, daß Huschke seinen selbst erschaffenen Bovigus als fünftes Thier zu den vier anderen fügt, die Ulpian unter die res mancipi zählt. Es sind nämlich für Huschke gerade fünf Thiere erforderlich, weil es fünf Volksclassen giebt; der leichtfertige Ulpian hatte das vergessen!

Vielen zu Einem Volke macht, vertreten in den sacris popularibus, den Opfern für den Landbau (§. 11.).

Der von uns somit aufgestellte Begriff der sacra popularia muß seinem Wesen nach eben so sehr ein Mittelglied zwischen den beiden anderen Gattungen der sacra sein, als das Element, was die sacra popularia vertreten, in der Mitte steht zwischen den in den sacris publicis und privatis repräsentirten Elementen. Zwar hat unser Begriff einen bestimmten Inhalt; aber er gehört dennoch mit seinen einzelnen Momenten den sacris pro populo und den privatis insofern an, als sowohl der Begriff der Gemeinsamkeit als der des Wohles des Einzelnen sich bei ihm wieder finden. Daraus erklärt sich, wie die Römer dazu gekommen sind, den sacris popularibus in ihrem Sacralrecht einen so fremdartigen Platz außerhalb des übrigen Systems anzuweisen. Der römische Organismus besteht theils aus innerlich entgegengesetzten Elementen, theils ist er in einer steten, mächtig fortschreitenden Entwicklung begriffen. Darf es uns daher wundern, wenn die einzelnen Erscheinungen nicht so bestimmt auftreten, wie es das System fordern möchte? Wir gehen an die Betrachtung und Darstellung derselben mit einem scharf begrenzten Begriffe; indem derselbe sich aber über die factischen Verhältnisse des Lebens ausbreitet, wird er gezwungen, durch eine solche Menge von Unbestimmtheiten und verschwimmenden Gestalten sich hindurch zu arbeiten, daß es oft schwieriger ist, nach der angestellten Untersuchung der Geschichte ihn noch festzuhalten, als vor derselben ihn zu entwickeln. Es trifft dieses auch bei dieser Classe der sacra zu, und aus diesem Gesichtspunkte ist das Verhältniß unserer Untersuchung zu der Darstellung der Quellen zu beurtheilen.

Im Vorhergehenden hat nun der allgemeinere Begriff, daß die Volksopfer ihrem Wesen nach das Wohl der Menge der Einzelnen im Staat zum Gegenstande haben müßten, seine nähere Bestimmung dahin erhalten, daß sie sich auf den Ackerbau der römischen Bürger bezögen. Es ist jetzt unsere Aufgabe nachzuweisen, daß die sacra, welche als popularia

aufgeführt werden, auch wirklich diesen Gegenstand hatten und daß umgekehrt, die, welche den Ackerbau als solchen betrafen, sacra popularia waren, das heißt allen gemeinsame und für das allen Gemeinsame, was nicht als organischer Theil des Staates erscheint, dargebrachte Opfer.

Daß der Landbau der fundamentale Grund ist, auf welchem das alte wahre Volksleben der Römer beruhte, dürfen wir als bekannt voraussetzen; es ist dies ein Theil unseres Bewußtseins über das Leben des ganzen römischen Staates geworden, und darf daher hier zum Grunde gelegt werden. Sollte jene geschichtliche Thatsache aber wirklich noch eines Beweises bedürfen, so würde dieser vielleicht aus wenig Untersuchungen unwidersprechlicher gewonnen werden können, als aus der gegenwärtigen, die selbst doch nur eine Seite jener allgemeinen Wahrheit darstellen will.

Uebrigens können wir uns hier verhältnißmäßig kurz fassen, da das Gebiet der sacra klein ist, und die Nachrichten, besonders über den Charakter im Allgemeinen, mangelhaft sind.

§. 33.

Die Gestaltung des Gottesdienstes.

Wir haben behauptet, daß der Ackerbau dem alten Römervolk ein wahrhaft nationales Element seines Lebens gewesen. Wir finden deshalb gerade in Beziehung auf denselben die Erscheinung, daß die Hauptgeschäfte stets mit einer Art von Feierlichkeit begangen worden, und erkennen hierin den Anlaß der sacra popularia. Zum Theil hat jenes seinen praktischen Grund in einer, wir möchten sagen polizeilichen Nothwendigkeit (z. B. die Weinerndte nicht zu früh zu beginnen), zum Theil aber ist es natürlich, daß man den Beginn und den Abschluß der Hauptarbeiten als eine, höherer Aufmerksamkeit würdige Sache ansah.

So ist es leicht erklärlich, daß wir unter den römischen feriis in ihrer späteren Bedeutung diejenigen, welche unmittelbar auf den Ackerbau Bezug haben, als eigene Art hervorgehoben sehen. Erinnern wir uns dabei des Grundsatzes,

Alles zu personificiren, so erscheint es sehr natürlich, daß diese einzelnen Ferien fast sämmtlich bestimmten Göttern geweiht waren. Gerade dieses aber bringt wieder eine gewisse Unbestimmtheit in den Grundgedanken der einzelnen sacra, indem man nicht weiß, ob dieselben zum Theil bloß Feste, oder wirkliche, dem bestimmten Gotte dargebrachte Opfer gewesen sind. Die späteren Römer haben sich zu wenig darum gekümmert. Jedenfalls scheint es nicht, daß man sich hierbei auf die Classe der Götter allein berufen könne, die Varro[1] mit den Worten aufzählt: „Invocabo — illos duodecim deos, qui maxime agricolarum duces sunt.“ Er nennt nämlich jetzt Jupiter und Tellus — „qui omnes fructus agriculturae continent“; Sol und Luna — „quorum tempora observantur“; Ceres und Liber — „ab his enim cibus et potio venit e fundo“; Robigo und Flora — Schutzgötter gegen den Brand in der Saat und die zu frühzeitige Blüthe; Minerva und Venus — Schutzgöttinnen des Oelbaumes und der horti (was hier wohl die Weingärten bezeichnen soll, s. Seite 171.); endlich die Lympha und den Bonus Eventus, — jene die Göttin der Feuchtigkeit, dieser des guten Erfolgs überhaupt. Man sieht offenbar, daß Varro hier gerade zwölf Götter hat herausbringen wollen, und es ist wohl möglich, daß die Römer diese Götter in irgend eine bestimmte Beziehung zum Ackerbau gesetzt haben, wie es von mehreren derselben gewiß ist; allein die sacra popularia haben zum Theil gar keinen bestimmten Gott, wie die Sementinae feriae, zum Theil einen anderen als die obigen, wie die Palilia, in welchen die Pales verehrt wird, oder die Laralia, wo den Laren geopfert wurde, abgesehen davon, daß den von Varro erwähnten Göttern theilweise nie Feriae gehalten wurden, wie dem Sol, der Luna, Minerva, Lympha und dem Bonus Eventus. Aus diesem Grunde können wir uns bei der Darstellung unserer Sacra nicht an Varro binden, sondern müssen unseren eigenen Weg gehen.

1 *Varro* de reb. rust. I, cap. 1. pag. 3.

Hier entsteht uns nun sogleich eine Dichotomie, die, wie sie sich durch das ganze Sacralsystem besonders der ältesten Zeit hindurch zieht, so auch hier einen allenthalben durchschimmernden Charakter abgiebt; wir meinen das Zerfallen der sacra in sacra popularia Patriciorum und Plebejorum. Es ist sehr zu bedauern, daß Varro, unsere Hauptquelle, durch das Verschmelzen dieses Unterschiedes in seiner Zeit sich hat verleiten lassen, sein Augenmerk auch auf die alten Zustände nicht genauer zu richten, die ihm doch um so weniger hätten entgehen sollen, als es scheint, daß die entsprechenden sacra bei den Ersteren zum Theil andere Götter gehabt haben als bei den Letzteren. Wir sind wegen dieser Lücke nur im Stande auf jenen Unterschied mehr bloß aufmerksam zu machen, als ihn im Einzelnen durchzuführen. Daß derselbe da gewesen, wird sich schwerlich mit Grund bestreiten lassen; aber für alle besondere sacra ist ihr Verhältniß nicht mehr nachzuweisen.

Fast dasselbe müssen wir von den in diesem Gottesdienste verehrten Gottheiten sagen. Es scheint, als gäbe es auch hier eine bestimmte Eintheilung, die früher, als man die Unzahl einzelner Götter noch nicht hatte, wohl entschiedener zur Erscheinung gekommen sein mag. Varro deutet sie wenigstens in der von uns benutzten Stelle an. Die sacra popularia beziehen sich entweder unmittelbar auf den Boden, die Erde selbst, die Tellus, oder auf die erzeugende Luft, das, was Varro Coelum nennt. Es findet sich dieser Gedanke in den Opfern wieder. Die auf den Boden bezüglichen Opfer bestehen in trächtigen Schweinen, von denen es bekannt ist, daß sie als das eigenthümliche Opferthier der Erde angesehen wurden[1]; dagegen sind die Opfer des Jupiters in den Fordicidien trächtige Rinder, das dem Coelum eigene Opfer, oder Lämmer wie bei dem Feste der Weinlese. Leider wird uns bei vielen gar nicht gesagt, welches das Opfer gewesen ist, so daß wir es hier gleichfalls bei einer allgemeinen Vermuthung belassen müssen.

1 *Macrob.* Sat. I, 12. *Varro* d. R. R. II, p. 73.

Was endlich den Ort betrifft, wo diese sacra im Allgemeinen gehalten sind, so finden hier die **Curiae** der Stadt und **Compita** der pagi ihre richtige Stelle, in dem ganzen Sacralsystem. In ihnen sind, wie sich unten ergeben wird, jene sacra gefeiert, je nachdem sie patricia (urbana) oder plebeja (rustica) waren. Vielleicht sind es gerade diese sacra, die besonders die Curiae so lange erhalten haben, und selbst die Erbauung neuer Curien nothwendig machten, „quod parum amplae erant veteres a Romulo factae", wie Festus[2] erzählt. Das Genauere darüber werden wir sogleich anführen.

Bei der folgenden Darstellung, die den Opferdienst selbst kurz nach den beiden großen Volkstheilen entwickeln soll (§. 34. u. 35.), wird es am richtigsten sein, diejenigen Sacra, von denen wir nur den Namen wissen, nicht mit hineinzuziehen, da sie über die Hauptsache, die innere Bedeutung und die äußere Stellung der ganzen Gattung, doch kein Licht verbreiten können. —

Zweites Kapitel.

Einzelne Arten der Sacra popularia.

§. 34.

A) Sacra popularia patricia.

Wir haben schon oben bei der Bedeutung der Curiae im römischen Leben darauf hingewiesen, daß dieselben, wie Festus sagt, dazu bestimmt waren: „ut in sua quisque curia sacra publica faceret." Hier steht das Wort sacra publica in seiner allgemeinsten Bedeutung, die popularia mit umfassend. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß die Curialen selbst ihre Hauptbeschäftigung im Ackerbau fanden; die sacra popularia, die von jedem Einzelnen für die gemeinsame Angelegenheit vollzogen wurden, forderten daher einen locus sacer, wo dieses geschehen könne, und das war die curia. Es ist leicht, diese Opfer von den eigentlichen Curialopfern zu trennen. Die Letzteren hatten ihre bestimmte ἑστία, ihre bestimmte Götttin,

2 *Festus* v. novae curiae.

die Juno (Populonia) und ihren bestimmten Priester, den Curio; wesentlich anders ist es aber bei den popularibus. Hier mußten „omnes cives sacra facere", und so lange die Curialeintheilung noch politische Bedeutung hatte, und die Patres es nicht für entehrend hielten, ihren Acker selbst zu bauen, läßt es sich wohl nicht bezweifeln, daß wirklich die patrizischen patres familiae, die **cives**, alle diese Opfer vollzogen.

Allmälig verfallen die Curien; mit ihrem Einfluß verschwindet das Interesse an denselben, und selbst die Opfer werden nur formell aufrecht gehalten. Damit tritt dann ein anderes Verhältniß ein. Es ist gewiß, daß die alte Curieneintheilung **Volk und Land** betraf; daß mithin die Opfer in den curiis zugleich für das Land galten. Dieses Land war jetzt von den patrizischen Erbherren an die **Colonen** verpachtet; wurden die alten sacra wirklich für den Ackerbau gehalten und zwar in bestimmter Beziehung auf das Land, auf welchem jetzt die Pächter der Patrizier saßen — wer anders konnte an den Opfern theilnehmen, als eben jene Colonen? Andererseits aber, indem die ursprünglich scharfe Grenze der alten Curien sowohl für das Land als für die Bewohner gänzlich verschwand, darf man sich wundern, daß die Opfer curienweise gehalten wurden, ohne daß der Colone wußte, zu welcher Curie er gehörte? Es ist leicht, hiernach eine vielbenutzte Stelle des Ovid zu erklären[1], aus der wir in Verbindung mit Varro und Festus folgende besondere Resultate ziehen.

Die sacra popularia, die entschieden einen patrizischen, oder wenn man in Beziehung zur späteren Zeit lieber will,

1 *Fastor.* II, 525.

„Facta Dea est Fornax; laeti Fornace coloni
Orant, ut fruges temperet illa suas.
Curio legitima nunc Fornacalia verba
Maximus indicit, nec stata sacra facit.
Inque Foro, multa circum pendente tabella,
Signatur certa Curia quaeque nota,
Stultaque pars populi, quae sit sua curia nescit,
Sed facit extrema sacra relata die."

Die legitima verba siehe in **Burmann's** Ausgabe aus Arnob. L. VIII.

altrömischen Ursprung haben, sind die **Fornacalia, Fordicidia, Sementinae** und **Vinalia**. Von anderen dagegen wie von den Floralia, Robigalia, Meditrinalia, Cerealia, läßt es sich durchaus nicht sagen, ob sie eigentlich quiritischen Ursprungs sind, oder Fremdlinge. Jene quiritischen Opfertage sind nun zum Theil, wie es wenigstens bei den Fordicidien gewiß der Fall zu sein scheint, stativi dies, während es sich von den Fornacalien, die Varro übergeht, nicht bestimmen läßt, ob sie stativi oder annales waren; doch spricht für das Letztere eine überwiegende Wahrscheinlichkeit, indem sie sich auf die Erndte bezogen, und mithin in ihrer Zeit eben so gut von äußeren Verhältnissen abhängig, also annales waren, wie die Sementinae feriae und die Vinalia.

Wie die Opfer selbst vollzogen wurden, erfahren wir folgendermaßen aus den vorhin genannten Schriftstellern, wie aus der Stelle des Ovid. Die Art des Gottesdienstes ist bei den einzelnen Festtagen verschieden gewesen. Was zuerst die Fordicidien betrifft, so sagt Varro: „Fordicidia a fordeis bubus; bos forda, quae fert in ventre; quod ea die publice immolantur boves praegnantes in curiis compluréis[1]." Daß hier trächtige Rinder geopfert wurden, beweist auf der einen Seite, wie diese sacra eine Beziehung zum Ackerbau hatten; die Rinder aber deuten andererseits ein Verhältniß zum Cultus des Jupiter an. Vielleicht waren diese sacra Opfer, die für die Viehzucht dargebracht wurden, wenigstens wissen wir weiter nichts Bestimmtes über dieselben. — Die Fornacalien sind die Opfer, die für die glückliche Erndte dargebracht wurden; sie schlossen sich an die alte römische Sitte den Weizen im Dürrofen zu trocknen, was nach Plinius vom Numa herrühren soll[2]. Gerade bei diesen Opfern sehen wir recht deutlich das Verhältniß der einzelnen Landbauer zur Allgemeinheit. Der Curio Maximus sagt den Tag derselben an[3];

---

1 *Varro* de L. L. V, p. 47.

2 *Plin. H.* N. XVII, 2. *Festus* v. Fornacalia.

3 Daraus, daß Ovid sagt: „Curio Maximus Fornacalia indicit,

jetzt kommt das Volk in den Curien zusammen, und hier verrichtet der Curio erst das Curialopfer, ein Opfer der Mutter Erde, bestehend in einem trächtigen Schweine, der porca praecidanea[1], die eben davon ihren Namen hat, daß dieses Opfer den einzelnen Opfern der Colonen vorhergeht. Darauf folgen die Opfer der Einzelnen; „populus — sacra facit", und zuletzt wird der Tanz feierlich begangen. Das Fest ist ein allen Curien gemeinsames; für jede Curie hängt eine Tafel auf dem Forum, und jede derselben wird mit einem eigenen Zeichen versehen, wahrscheinlich um den Anfang des Festes zu bezeichnen, da die einzelnen curiae, wie es wenigstens nach Erbauung der novae curiae sich nicht wohl bezweifeln läßt, von einander getrennt lagen. Der Ausdruck Ovid's „sacra relata" läßt vermuthen, daß jenes Zeichen sich außerdem auf das Opfer selbst irgendwie bezogen habe; indessen könnte man relata auch auf dies deuten, und wir halten es für unmöglich, das eine oder das andere zur vollkommenen Evidenz zu erheben. Es ist übrigens aus Ovid's Stelle klar, daß das alte Curienwesen hier bloße Form ist; ja man könnte aus den Worten (Curio) „nec stata facit" schließen, daß selbst die porca praecidanea weggefallen sei. — Von der dritten und vierten Art, den **Vinalien** und **Sementinen** wissen wir wenig zu berichten. Jenes ist das Fest der Weinlese. Wie es noch gegenwärtig in den Weinländern der Fall ist, durfte Letztere nicht ohne öffentliche Ankündigung beginnen; diese geschah in Rom durch den Flamen Dialis[2], welcher dem Ju-

folgt noch nicht, daß es kein dies statutus gewesen; denn auch bei diesen läßt sich ein Verkünden sehr wohl denken.

1 *Festus* v. praecidaneam. „Praecidaneam porcam dicebant, quam immolare erant soliti, antequam novam frugem praeciderent." Hier ist deutlich ausgesprochen, daß die Fornacalia nicht bloß auf die Trocknung des Weizens gehen, wie es nach Ovid scheinen möchte, sondern eine viel allgemeinere Beziehung auf die Erndte haben; denn die Fornacalia werden stets porca praecidanea gefeiert; siehe *Fest.* v. Popularia sacra.

2 *Varro* de L. L. V, p. 47. „Flamen Dialis auspicatur vindemiam; et ut jussit vinum legere, agna Jovi facit; inter cujus exta caesa et porrecta flamen prorsus vinum legit."

piter ein Lamm zum Opfer brachte, — die **praecidanea agna**, deren Festus erwähnt[1], — und damit selber die Weinlese begann. Es wird dieses Fest ausdrücklich auf Rom bezogen; wir glauben daher, weil ihm die vinalia rustica entgegengesetzt sind[2], es für ein altpatrizisches Fest halten zu dürfen. Die Sementinen wurden von den Pontifices angesagt, sie bilden das Fest der Säezeit, „quod **sationis** causa susceptae[3]" und wurden höchst wahrscheinlich auf dieselbe Art wie die Fornacalien gefeiert.

Dieses sind die sacra popularia, die mit einiger Gewißheit auf die ältesten Curienverhältnisse bezogen werden können. Es erhellt schon hieraus, was das Folgende weiter erweist, daß Festus nicht etwa mit seinen angeführten sacris den Gegenstand zu erschöpfen denkt, sondern nur einige Beispiele angeben will. Was wir hier angeführt haben, möge genügen, den Charakter festzustellen, worauf es uns besonders ankommt. Schließlich sind nun noch die plebejischen, oder ländlichen sacra popularia zu erörtern.

§. 35.

B) Sacra popularia plebeja.

Obwohl wir im Besondern keine bestimmten Nachrichten über die eigentlichen ländlichen Opfer für den Landbau als solchen haben, so wissen wir doch, daß derselbe durch ganz Latium und Tusculum seinen bestimmten Gottesdienst gehabt, und daß dieser, wie es denn die Natur der Sache selbst mit sich bringt, unter lebendiger Theilnahme des Volkes gefeiert ist[4]. Höchst wahrscheinlich wird es darnach, daß die eigentlich patrizischen Sacra ihr Analogon unter den Plebejern gehabt; wenigstens erscheinen jene später, als sie ihren quiritarischen Charakter verloren haben, und der Gegensatz von Stadt und Land eintritt, wiederum als urbana gegenüber den rusticis oder paganicis. Es läßt sich indeß, wie

1 *Festus* v. Praecidanea agna.
2 *Varro* de L. L. V, p. 49.
3 *Varro* l. l.
4 *Varro* de L. L. V, p. 47.

schon gesagt, bei der größten Zahl der Sacra nicht entfernt nachweisen, zu welchen sie gehört haben, und ob sie nicht vielmehr allen ganz gemein gewesen, vielleicht schon deswegen, weil sie später entstanden sind. Wir wollen hier nur die herausheben, die sich mit einiger Gewißheit bestimmen lassen.

Festus führt zunächst unter den sacris popularibus die Laralia an. Vergleichen wir hiermit die Worte des Varro: „Compitalia, dies attributus laribus," so ist es ziemlich klar, worauf sich Festus bezieht. Es sind die Laralien die in den Compitalibus paganicis gefeierten allgemeinen Feste des Landvolkes, in denen nicht bloß eine staatliche Bedeutung zu sehen ist, sondern zugleich eine Beziehung auf den Ackerbau. Das Fest wird begangen für den pagus, und ist den Laren heilig, den Göttern des Bodens, denen der paganus seine Existenz verdankt. Die Laralien sind daher unzweifelhaft plebejische Feste, und haben, da auch sie mit dem eigenthümlichen Opfer der Erde, der porca praecidanea, gefeiert sind, gewiß eine unmittelbare Beziehung auf den Ackerbau, die sich freilich im Einzelnen nicht nachweisen läßt. Vielleicht ist die allgemeinere Stellung, die sie später einzunehmen scheinen, nur eine Folge der, sich über alle Theile des Sacralrechts ausbreitenden Verwischung der Grenzen und der inneren Bestimmtheit der Opfer. Uebrigens scheint es uns, als dürfe man annehmen, daß die Laralien für die Plebejer gewesen sind, was die Fornacalien für die Patrizier, oder die Colonen, die in späterer Zeit ihre Stelle in den Verhältnissen des eigentlichen Landbaues einnahmen. Diese Ansicht beruht theils darauf, daß die Patrizier an den Compitalien, die Plebejer an den Fornacalien keinen Antheil haben, theils aber und wesentlich auf dem ganzen inneren Verhältniß der Sacra popularia, in welchem sich stets die analogen Opfer entsprechen. Das Folgende wird dazu, so weit es hier möglich ist, den Beweis liefern. — Das zweite Popular-Opfer sind die Parilia, oder nach einer anderen Aussprache Palilia. Festus [1] sagt: „Pales dice-

1 *Festus* s. v. Pales.

batur dea pastorum, cujus festa Palilia dicebantur, vel, ut alii volunt, dicta Parilia, quoniam pro partu pecoris eidem sacra fiebant." Wenn man unserer Vermuthung folgt, so ist dieses Fest der Palilien wieder dasselbe für die Plebejer, was die Fordicidien für die Patrizier gewesen, der Gottesdienst für das Glück der Viehzucht. Es läßt sich allerdings nichts Bestimmteres darüber nachweisen, doch spricht der Umstand für unsere Ansicht, daß man die Patrizier niemals als Pastores wird bezeichnet finden, so daß darnach jene sacra entschieden nur für das Landvolk gegolten haben; was aber waren die alten Plebejer ursprünglich anders, als das eigentliche Landvolk um Rom, wenn wir jenen Standesunterschied auf den Landbau beziehen[1]? Die Worte „sacra fiebant" in der so eben angeführten Stelle könnte man unmittelbar auf die erste Stelle des Festus deuten wollen — „Fornacalia, Parilia, Laralia, porca praecidanea," so daß auch bei den Parilien ein Schwein geopfert sei; allein es ist dieses nicht wahrscheinlich, weil das Schwein stets als die „propria hostia terrae" bezeichnet wird, die unmittelbare Beziehung auf die Erde aber bei der Viehzucht nur in einem sehr weiten Sinne statt findet. Dagegen bleibt es unbestreitbar, daß wir die porca praecidanea jedenfalls auf die Laralien zu beziehen haben, was denn auch schon aus anderen Gründen hinreichend gewiß ist. — Wie nun die Laralien den Fornacalien und die Palilien den Fordicidien gegenüber stehen, so giebt es, gleichmäßig den Patrizischen Sementinen, die von den Pontifices angesagt wurden, auch Sementinae paganicae. Dieses ergiebt sich aus folgender Stelle bei Varro[2]: „Sementinae feriae, dies is qui a pontificibus dictus, appellatus a semente, quod sationis causa susceptae. **Paganicae, ejusdem agriculturae causa susceptae, ut haberet in agreis**

---

1 Nicht zu verwechseln sind die Parilia oder Palilia mit den ludis parilibus. Siehe *Festus* v. Parilibus. „Parilibus Romulus condidit urbem, quem diem festum praecipue habebant juniores."

2 *Varro* de L. L. V, p. 49.

omnis pagus, unde paganicae dictae sunt.“ Daß beide Sätze zusammengehören, leidet keinen Zweifel; faßt man den Ausdruck „ejusdem“ richtig auf, so wird man zu Paganicae suppliren, Sementinae; es entstehen daher die beiden Arten dieses Festes, die „Sementinae, quas curiae habent“ und die „Sementinae, quas pagi habent.“ Diese Erklärung dürfte wohl über den Gegensatz der Patrizischen und Plebejischen sacra popularia kaum einen Zweifel lassen. — Ganz ähnlich gestaltet sich endlich das Verhältniß bei dem Feste der Weinlese; der Unterschied von den Patriziern tritt hier aber noch deutlicher hervor. Wir haben eben gesehen, daß die Vindemiae durch den flamen Dialis mit der agna praecidanea eingeleitet wurden. Dieses bezieht sich nur auf Rom, wie die unmittelbar vorhergehenden Worte des Varro zeigen: „aliquot locis vindemiae primum a sacerdotibus publicis fiebant, ut Romae etiam nunc; nam flamen Dialis etc.“ Noch deutlicher erhellt dasselbe aus einer anderen Aeußerung Varro's, die er eben daselbst in Bezug auf den Tag jener Feier macht. „Hic dies Jovis, non Veneris;“ denn für Rom[1], das heißt, die Curien und den Dienst in den sacris popularibus, wurde dem Jupiter der Tag der Weinlese gehalten, für die Plebejer aber war der Tag der Venus geheiligt. Varro will also mit jener bestimmten Beziehung auf den Jupiter um so entschiedener auf die Curialopfer hindeuten, als es später über die Vinalia Rustica bei ihm selbst heißt: „Vinalia Rustica dicuntur ante diem duodecimum Kalendas Septembris, quod tum Veneri dedicata aedis, et horti[2] ejus tutelae adsignantur, ac tum sunt feriati olitores.“ Hier-

1 Rom und seine Umgegend wird auch in anderen landwirthschaftlichen Beziehungen von Latium und dem übrigen Italien als verschieden dargestellt; vergl. z. B. über die Art des Schneidens der Ernte *Varro* d. r. r. I, 50.

2 Meine Ausgabe liest „orti“ (l. l. p. 48), was wohl nur ein Druckfehler sein kann. Zu beachten ist, daß die olitores hier zugleich mit den Winzern ihr Fest haben, ohne daß der Minerva, auf die doch der Olivenbaum bei *Varro* d. r. r. I, 1. bezogen wird, eine Erwähnung geschieht.

nach erhellt, daß diese ländlichen Vinalien durchaus verschieden sind von den städtischen Vinalien, so sehr daß sie selbst in der Schutzgottheit auseinander gehen. Ueber das Fest selbst wissen wir nichts Näheres.

Dieses sind die Sacra popularia und ihr System, so weit man es, ohne sich rein in Hypothesen zu verlieren, verfolgen kann. Wir sind überzeugt, daß es uns einen tiefen Blick in das ganze römische Leben thun lassen würde, wenn wir im Stande wären, es ganz herzustellen. So aber muß diese Andeutung genügen, und sie hat ihren Zweck erreicht, wenn sich die Sacra popularia als eine eigene Gattung darstellen. Daß sie den Römern als eine solche gegolten haben, zeigt schon die besondere Bezeichnung derselben mit einem eigenen Namen, der eben so wenig dem Festus angehört[1], wie die Begriffe von sacra publica und privata. Unser Ziel war es, die innere Bedeutung derselben in dem organischen Ganzen des Systems festzustellen.

Zweiter Abschnitt.

Sacra privata.

§. 36.

Das Wesen derselben.

Wir haben das Wesen der **sacra privata**, zu welchen als der zweiten Hauptgattung im römischen Sacralsystem wir jetzt übergehen, schon im Anfange des ersten Abschnittes in seinem Verhältnisse zu dem der **sacra publica** bezeichnet (§. 10.). Es kommt bei der richtigen Auffassung derselben vor allem darauf an, daß man sich nicht durch äußere Momente bestimmen lasse, um von ihnen aus allein ein inneres System zu finden. Die Totalität des römischen kirchenrechtlichen Orga-

---

1 *Festus.* h. v. „Popularia sacra, ut ait Labeo."

nismus ist nicht durch seine äußeren Seiten entstanden oder gebildet, und will daher auch nicht von diesen aus begriffen werden. Man wird, um zum Ziele zu gelangen, keinen anderen Weg einschlagen können, als den von uns bezeichneten, nämlich aus der Erscheinung den in ihr sich manifestirenden Grundgedanken zu finden, und von diesem aus wiederum jene selbst in ihrer wahren Bedeutung zu erfassen.

Dieser Grundgedanke bei den sacris privatis ist nun der, daß sich in ihnen, im Gegensatz gegen das Allgemeine, das in den sacris publicis seine Beziehung zur Gottheit erhält, das Einzelne vertreten findet. Weil indeß der hier aufgestellte Begriff noch an sich zu ungenau, oder doch den römischen Verhältnissen nicht entsprechend erscheinen möchte, so müssen wir ihn, seiner tieferen Bedeutung wegen, auf welche man noch nirgends näher eingegangen ist, etwas genauer betrachten.

Die Seite dieses Begriffes, wodurch derselbe gegen die sacra publica seine Grenzen zu verwischen und unselbstständig zu werden scheint, ist offenbar die, daß einmal auch in den sacris publicis das Einzelne in einer besonderen Vertretung vorkommt, dann, daß bei den sacris privatis sowohl in den sacris gentilitiis, als in den sacris perpetuis pro familiis, das Moment der Allgemeinheit einzugreifen scheint. Was das Erstere betrifft, so läßt sich dafür sowohl der Gottesdienst der Curiae, wie der der Montes und Pagi in den Compitis anführen. Schon Festus verräth, daß hier das besondere Institut als solches sein Opfer für sich darbringt, für sein Wohl; er sagt sacra pro curiis, pro montibus, pro pagis. Wir haben oben gezeigt, daß die Curien höchst wahrscheinlich eine eigene Gottheit hatten, und daß die Compita den Laren heilig gewesen; diesen also ward für das Institut, welches sie im Besonderen beschützen sollten, ein eigenes Opfer gebracht. Vergleicht man nun damit etwa die sacra gentilitia, so scheint hier in allem Wesentlichen eine durchgreifende Identität stattzufinden. Auch die Gentes waren organische Theile des Staats, die sacra gentilitia haben einen eigenen Gott, einen eigenen

Platz, und sind Gemeinheiten so gut wie die Markgenossenschaften der Compita und die Staatstheile der Curien. Dennoch werden sie entschieden unter die sacra privata gezählt; worauf kann hier der Unterschied beruhen?

Betrachten wir die innere Bedeutung jener öffentlichen Institute, so erscheint uns dieselbe als eine zweifache. Auf der einen Seite stehen sie als selbstständig da, abgeschlossen, für sich, in einfacher Beziehung auf sich selber. Diese Bedeutung ist aber die wesentlich untergeordnete; entschieden überwiegend tritt die zweite hervor, die innige Verbindung mit dem Staatsorganismus. Es ist eine Curia, ein Collegium montanorum und paganorum gar nicht denkbar ohne den römischen Staat; sie sind nichts für sich, eben weil sie nicht durch eine mit ihrem Begriffe allein gegebene Nothwendigkeit da sein können, sondern weil es der Staat als Ganzes ist, der sie erschafft und erhält, weil sie selbst nur die Erscheinung des Organismus des Staats sind. Dies ist der einzig richtige Gesichtspunkt, von welchem aus sie aufgefaßt werden können. Wenn wir daher durch sie einen ihnen wesentlich integrirenden Gottesdienst vollzogen sehen, so ist die nothwendige Auffassung desselben die, daß eben in jenem Gottesdienst nicht das einzelne Institut für sich, sondern der Staat, insofern er eben in jenem Institute zur Erscheinung kommt, seine gottesdienstliche Vertretung findet. Nur indem der Staat besteht, bestehen jene, und umgekehrt. Das Wesen des publicum esse ist daher die unmittelbare Beziehung auf den Staat selbst, in welcher das Bestehen und das Wohl des bestimmten Institutes allerdings als nothwendig, aber nicht als das Bedingende, sondern als das Bedingte erscheint. Wie dieses für das publicum esse überhaupt gilt, so gilt es auch für den Gottesdienst, die sacra publica. Die sacra publica sind demnach vorauszusetzen, so wie es der Staat und sein Wohl ist, für das auf irgend eine Weise, sei es nun als persönliches Ganze, oder unter dem Gedanken der alle einzelnen Mitglieder umschließenden Allgemeinheit, das Opfer gebracht wird.

Jenes zugestanden, ergiebt sich einfach und leicht der Be-

griff des **privatum** und der **sacra privata**. Wird das, wofür der Gottesdienst gehalten wird, bloß als für sich stehend gedacht, wird das Wohl desselben nicht als eine nothwendige Bedingung des Staatswohls, der Schutz für dasselbe nicht als ein Theil des Schutzes für den Staat aufgefaßt, so erscheint der Gottesdienst, die **sacra**, als Privatgottesdienst. Hiervon war schon oben die Rede.

Dieser Erklärung scheint nur Eins entgegenzustehen, daß man nämlich auf diese Weise den Unterschied als einen bloß vorgestellten, rein auf die innere Anschauung zurückgeführten anzusehen habe, während doch in der äußerlich erscheinenden Organisation der kirchlichen Einrichtungen zugleich eine äußere Manifestation der Verschiedenheit vorhanden gewesen, und daher auch nachzuweisen sein müßte. Allerdings ist dieses der Fall; und es wird nicht unmöglich halten, einen äußeren Unterschied zu bezeichnen. Nur vergesse man dabei nicht, in Anschlag zu bringen, wie dürftig unsere Quellen und wie sehr wir gerade hier von bestimmten Nachrichten verlassen sind, indem — was schon häufiger bemerkt ward — die alten Einrichtungen in ihrer ursprünglichen Reinheit einem großen Theile nach untergangen und unbekannt waren, als unsere Schriftsteller ihre Nachrichten aufschrieben. Man wird aus diesem Grunde auch hier einer Behauptung nicht ohne genauere Erörterung vorwerfen dürfen, eine bloße Hypothese zu sein.

Jene innere Beziehung auf den Staat, die wir als das Wesen der **sacra publica** bezeichneten, hat eine ganz bestimmte, nur durch sie bedingte Erscheinung, die wir, wie es schon oben geschehen, im Einzelnen mannichfach verfolgen können. Es ist diese Erscheinung eine doppelte. Einmal besteht für alle Gattungen der **sacra publica** eine öffentliche, d. h. durch die Staatskirche vollzogene Einführung derselben, sowohl was die Einrichtung derselben überhaupt betrifft, als die Bestimmung der Feiertage insbesondere. Bei allen **sacris publicis** finden wir in unseren Quellen entweder das Eine oder das Andere ganz entschieden berichtet. Das Sacralsystem des öffentlichen Kirchenrechts wird sowohl

für die sacra pro populo im engeren Sinne, als für die sacra pro curiis und compitis, oder die sacella, beständig auf Grundgesetze und Grundgesetzgeber zurückgeführt. Alle Sacra werden auf öffentliche Ankündigung vollzogen, oder haben doch die Bestimmung ihrer Zeit durch öffentliches Recht erhalten, sei es, daß diese schon dem alten römischen Staat als solchem zukommt, sei es, daß er sie nur recipirt hat. Daß dieser Satz für alle von uns aufgeführten Arten gilt, bedarf keines weiteren Beweises. Daneben steht dann ein zweites Moment, was, wo es sich nachweisen läßt, gleichfalls bloß für die sacra publica gilt. Nur sie werden von öffentlichen Priestern vollzogen, eben daher sacerdotes publici genannt, weil keiner von ihnen ein Opfer verrichten kann, was nicht in irgend einer Weise mit dem Staat als Einheit in Verbindung steht. Dieses sacrum dare pro publico erscheint allerdings auf verschiedene Weise; bald geschieht es in der curia calabra, bald an den Altären und Sacellen, bald in den Curien oder Compitis, bald mit, bald ohne Theilnahme des Volkes; stets aber finden wir, wo ein sacrum publicum ist, ein Opfer durch einen bestimmten öffentlichen Priester und zwar als eigentlichen Mittelpunkt des ganzen Gottesdienstes, an den sich das Uebrige wie ein secundäres Element anschließt. Es vertritt der Priester hier eben wieder nichts Anderes, als jene Beziehung des einheitlichen Staats zu seinen Theilen. Wenn sich nun in diesen beiden Erscheinungen wesentlich der Begriff der sacra publica manifestirt, so darf man sich auch an kein anderes Moment halten wollen; weder an den Gedanken, daß diese Opfer nur durch öffentliche Kosten bestritten seien denn das waren z. B. die Compitalien nicht nothwendig, und noch weniger die sacra popularia — noch auch daran, daß der Ort ein locus sacer gewesen, denn jeder, auch der privata religione consecrirte war publicus, sobald die Pontifices zugestimmt hatten. Es werden vielmehr jene beiden Momente von so entscheidenderer Wichtigkeit, als sich an ihnen nun auch äußerlich die sacra publica hinreichend und entschieden von den privatis trennen; denn mögen

beide übrigens so viel mit einander gemein haben, wie sie wollen, so mangeln doch den Letzteren wesentlich die angegebenen Merkmale. Wenn es nämlich das begriffliche Wesen der sacra privata ist, nur die Einzelheit im Staat ohne besondere Beziehung auf das Allgemeine zu vertreten, so erscheint dasselbe äußerlich, obwohl negativ, doch sehr bestimmt darin, daß weder eine Einrichtung oder Ankündigung derselben vom Staate, noch auch ein Opfer durch einen öffentlichen Priester stattfindet. Das diesem entgegengesetzte Affirmative läßt sich freilich nicht mit einem bestimmten Ausdrucke bezeichnen. Die Einrichtung der sacra privata ist zum Theil so alt, daß man ihren Ursprung nicht zu entdecken vermag. Die Zeit ist bei sehr vielen eine kirchlich festgesetzte, und was die eigentlichen Opfer betrifft, so stehen diese nicht selten, wie das, was wir heut zu Tage Stiftungen nennen, mit den gottesdienstlichen Handlungen gewisser Priester in Verbindung. Bei allen aber ist der Grundcharakter für den Unbefangenen durchstehend und leicht erkennbar, daß hier nämlich weder Pflicht noch Absicht da ist, eine bestimmte Beziehung auf den Staat selbst auszudrücken. Es wird uns dieses, indem wir auf das Einzelne eingehen, leicht klar werden, obwohl es dafür keines weiteren Beweises bedarf, daß das gegenseitige Verhältniß der Sacra privata und publica in den angegebenen Merkmalen nicht etwa ein Zufälliges oder Willkürliches sei.

Innerhalb des Gebietes der sacra privata giebt es nun drei Arten derselben: die sacra pro gentibus, sacra pro familiis und sacra pro singulis hominibus. Es ist dieses die Eintheilung des Festus, welche für die wenigen Bemühungen, die sich in der Wissenschaft des Römischen Rechts auf das kirchliche Element erstreckten, seither ziemlich allgemein anerkannt die Grundlage abgab, bis in neuerer Zeit Savigny die ganze Stelle desselben angriff, und, unserer Meinung nach, durch zwei wesentliche Mißverständnisse verleitet, den Text völlig geändert wissen wollte. Der eine dieser beiden Irrthümer hat seinen Grund in der allgemeinen Ansicht, die wir sogleich bekämpfen werden, als ob jede gens als solche

ihre sacra gentilitia gehabt habe; der zweite liegt im Verkennen des römischen Begriffs der **familia**, wobei man schwer begreift, wie dem Blick des großen historischen Forschers diese unrichtige Auffassung widerfahren sein mag. Damit wir in der Auseinandersetzung unseres Systems nicht jeden Augenblick zurückgehen müssen, um einen einzigen, wenn auch bedeutenden Irrthum zu bekämpfen, wollen wir hier sofort die Auffassung Savigny's genauer beleuchten.

§. 37.

v. Savigny's Ansicht über die Sacra privata.

Die ungenaue bereits oben beleuchtete Art, wie der Ausdruck **pro** bei Festus gebraucht ist, ließ Savigny in seiner oft citirten Abhandlung auf die Meinung kommen, daß die Worte „pro sacellis" unmöglich richtig sein könnten, weil das pro hier nicht dasselbe bedeute, was es in den übrigen Theilen der Stelle so klar zu bezeichnen scheine, ein Opfer für das **Wohl** der Sacellen. Er ging daher, anstatt die Möglichkeit anzunehmen, daß Festus eben so wohl in dem Gebrauch eines Proverbs ungenau, als in der ganzen Stelle durchaus falsch berichtet gewesen sein könne, lieber so weit, zu behaupten, die sacra pro sacellis seien gar keine besonderen sacra, sondern dieser Ausdruck bezeichne nur die sacra gentilitia, jene seien **identisch** mit letzteren, pro sacellis heiße pro gentibus[1]. Dabei läßt aber Savigny sich nicht darauf ein, ob denn nun das Eine oder das Andere von Beiden im Festus zu streichen sei, was doch die Hauptfrage hätte sein müssen; denn sind sie identisch, so können sie unmöglich zugleich publica und privata sein. Wir halten es jedoch nicht für erforderlich, darauf genauer einzugehen; jedenfalls sieht Savigny, wie das auch schon oben ausgesprochen ward, die sacra pro gentibus wesentlich für sacra publica an. Dem Niebuhr folgend, meint er nämlich, **jede gens** sei als ein organischer Theil des Staatsganzen anzusehen, und den Curien gleichartig gewesen, mithin habe

---

1 Angef. Abh. S. 381—84.

eine jede derselben ihren eigenen religiösen Versammlungsort gehabt, das sacellum, und der dortige Gottesdienst der gentes sei wesentlich ein Gottesdienst, der, um mit unseren Worten zu reden, der Staatskirche angehöre. Es ist, wie aus dem Vorhergehenden sich ergiebt, falsch, wenn man die Sacellen und ihren Dienst für wesentlich gentil ansieht; es ist ferner falsch, daß jede gens ihre sacra eben nothwendig ihrem Begriffe nach, also sacra gentilitia gehabt habe; es widerspricht endlich die Annahme Savigny's den Worten der Stelle. Wir werden deshalb schon diesen Theil der Savigny'schen Ansicht verwerfen müssen; allein Savigny bleibt hierbei nicht stehen. Gleich im Anfange der Abhandlung hat er eine andere Verwechselung begangen, die es ihm nicht erlaubt, die Stelle des Festus stehen zu lassen, wie sie niedergeschrieben ist.

In der Erklärung der schon erwähnten Ciceronianischen Stelle[1] geht Savigny nämlich davon aus, daß Cicero hier von sacris pro singulis hominibus rede, und daß diese sacra mithin diejenigen seien, die Festus mit eben denselben Worten bezeichne. Dies ist ein vollkommener Irrthum, wie unten im Einzelnen nachgewiesen werden soll. Jene sacra pro singulis hominibus, die Festus als eigene Art anführt, beziehen sich nur auf die einzelne Person und den ganz einzelnen Fall, z. B. bei Heirath, Geburt, Tod; das, was Cicero im Auge hat, bezeichnet Festus mit sacra pro familiis, in der bestimmten ächt römischen Bedeutung dieses Wortes als vermögensrechtliche Persönlichkeit. Indem nun Savigny die sacra pro singulis hominibus in ihrem eben angegebenen Charakter gar nicht erkennt, diese Classe von Opfern vielmehr ganz übersieht und nur ihren Namen auf das bezieht, was der Sache nach die sacra pro familiis wären, kommt er dahin, die Letzteren, mit welchen er nichts mehr anzufangen weiß, ganz abzuleugnen. Er sagt: „Als sacra privata nennt Festus drei Arten. Die pro singulis hominibus sind bereits aus der Stelle des Cicero erläutert worden. Die pro gentibus wurden so eben

1 *Cic.* de legg. II, 19, 20, 21.

für identisch erklärt mit den sacris pro sacellis. Es bleiben also nur noch die sacra pro familiis übrig. Diese aber halte ich für ganz unmöglich, so daß ihre Erwähnung nur auf einem Irrthum des Festus beruhen kann[1]." Gleichwohl sind die sacra pro familiis und die sacra pro singulis hominibus, beide so selbstständig vorhanden und so wesentlich von einander verschieden, daß Festus gerade als Gegensatz zur gens und den singulis hominibus, den Geschlechtern und den einzelnen Personen, die vermögensrechtliche Persönlichkeit durch familia ausdrückt. Freilich von Savigny's Irrthum ausgehend, daß die sacra pro singulis hominibus eigentlich die Vermögensopfer, die sacra perpetua bei Cicero gewesen, kann man allerdings zu keiner anderen Ansicht gelangen, als daß die so bestimmt angeführte Art der sacra pro familiis unmöglich sei. Leider wurde nun sein Mißverständniß noch entschiedener durch ein anderes. Es ist bekannt, daß die gentes wieder familias in sich schloßen, und daß, als die gentes selbst untergingen, doch noch die Familienabstammung der Patrizier geltend gemacht und in historischer Erinnerung erhalten wurde. Die sacra gentilitia verloren dadurch, wie es leicht erklärlich ist, ihren Namen mit ihrer Bedeutung, und hießen später sacra familiarum. Indem sich Savigny daran erinnert, erscheint es ihm klar, daß die sacra pro familiis des Festus nur dadurch eine Erwähnung erhalten haben, daß er sie auf die familiae, die Repräsentanten der alten gentes bezog, mithin die Aufführung derselben nur auf einer Verwechselung mit den sacris pro gentibus beruhe. „Da ältere Schriftsteller — schreibt er — gens und familia unterschieden, so war es wiederum natürlich, daß Festus, der die Begriffe systematisch und vollständig zusammenstellen wollte, neben den sacris singulorum hominum noch sacra familiarum und gentilitia aufführte und dabei übersah, daß die ersten gar nicht existirten und die zweiten unter einem anderen Namen früher schon von ihm genannt waren. Die hierbei vorausge-

[1] Savigny a. a. O. S. 383.

setzte Verwechselung von gens und familia, von sacra familiarum und sacra gentilitia ist aber keineswegs nur als eine mögliche und wahrscheinliche anzusehen, sondern sie läßt sich aus unzweideutigen Stellen beweisen." Letzteres kann man anerkennen, aber es ändert hier die Irrthümer nicht.

Betrachten wir nun mit Savigny die Stelle des Festus, so ist die ganze Eintheilung der sacra privata desselben hinfällig. Die sacra gentilitia sind identisch mit den sacris pro sacellis, diese müssen mithin ausfallen, und an ihre Stelle die sacra pro gentibus eingeschoben werden; die sacra pro familiis sind durchaus nur aus einer Verwechselung mit den sacris pro gentibus entstanden, und werden daher für unmöglich erklärt, mithin gestrichen; es bleiben als einzige Art der sacra privata bloß die sacra pro singulis hominibus übrig, aber als die Opfer der Familien oder des Vermögens, denn zu den Opfern für die einzelnen Fälle, kommt Savigny überhaupt gar nicht. Auf diese Weise ist aus der Stelle des Festus eine doppelte Art der sacra herausemendirt, ohne irgend eine Art von Berechtigung durch die Handschriften, oder auch nur durch die Lesarten. Das scheint uns aber doch ein zu gewagtes Unternehmen. Will man wirklich aus den Stellen der Quellen verbürgte Worte durch das Messer der Critik herausschneiden, so mag man vorher wohl überlegen, ob man ihnen ohne Weiteres völligen Unsinn vorwerfen dürfe. Den aber hätte Festus hier begangen, wenn er die sacra pro gentibus das eine Mal als sacra publica (als sacra pro sacellis) das andere Mal, unmittelbar hinterher und in bloßer flüchtiger Wiederholung als sacra privata aufgezählt. Ein Blick auf die Grundansicht der Alten, ja nur auf die von Savigny selbst citirte Stelle des Livius[1] hätte ihn belehren müssen, daß Festus nicht Unrecht habe so zu reden. Ferner wäre zu erwägen gewesen, ob nicht der allgemein bekannte Sinn des Wortes „familia“ als vermögensrechtliche Persönlichkeit eine Erklärung abgegeben, die für die Anführung

1 *Livius* V, 52. nennt gentilitia sacra im Gegensatz zu den publicis.

der sacra pro familiis einen guten Grund nachgewiesen. Endlich aber hätte Savigny bedenken müssen, daß es schon ein grammatischer Widerspruch ist, wenn er die sacra perpetua des Cicero für die sacra pro singulis hominibus des Festus hält. Dann das Wort singulus bedeutet eben das Einzelne, das außer seiner Beziehung zum Allgemeinen gedacht wird, das ganz für sich Seiende, während perpetuum von dem allen gerade das Gegentheil ist. Man denke sich, wie es leicht zu erweisen steht, daß es ganz einzelne sacra, wie z. B. Todtenopfer, u. s. w. gegeben, — und daß solche auch in das System der sacra überhaupt hineingehören, wird wohl Niemand leugnen — wie sollen diese nun bezeichnet werden mit einem einzigen Worte, das zugleich ausdrückt, wie einerseits der Grund der sacra gerade in dieser einzelnen Person und nur in ihrem einzelnen bestimmten Verhalten liege, und andererseits mit ihr zugleich untergehen werde? Es giebt kein anderes in der lateinischen Sprache, als das Wort singulus; eben darum nennt Festus diese Art der Opfer sacra pro singulis hominibus.

Um endlich die Unmöglichkeit der Savigny'schen Erklärung und Emendation noch von einer anderen Seite zu zeigen, müssen wir auf einen letzten Punkt aufmerksam machen. Savigny stützt sich nicht wenig auf den Gedanken, wie leicht bei Festus eine Verwechselung möglich gewesen, wobei die Ansicht zum Grund liegt, daß er nichts sei, als ein Compilator, und zwar ein weit jüngerer als die Verhältnisse, über die er berichtet. Allerdings erklärt Dieses große Ungenauigkeiten, zwingt uns aber auch auf der entgegengesetzten Seite dasjenige, was er herbeizieht, um so genauer zu betrachten. Gerade in den kirchlichen Nachrichten ist nun Festus wohl am entschiedentsten für einen bloßen Abschreiber zu halten, und mithin sind seine Nachrichten als Ueberlieferungen aus alten Quellen anzusehen. Wir haben schon gesehen, daß er seine Haupteintheilung der sacra publica und privata aus Varro entlehnt und eben so daß die sacra popularia als besondere Art von ihm nach Labeo angeführt werden; dürfen wir nun annehmen, daß die

von ihm aufgestellten Unterabtheilungen bloß nach seinem eigenen Einfalle, ganz der Willkür eines Compilators überlassen, aufgestellt sind? — Es ist im Gegentheil höchst wahrscheinlich, daß das ganze System seiner Stelle aus irgend einem alten Autor des Kirchenrechts abgeschrieben ist, vielleicht gerade nur die Ueberschriften enthaltend, wie es auch wohl zu unserer Zeit geschieht. Wir haben gezeigt, daß die sacra publica genau in der Weise zum systematischen Ganzen sich bilden, wie Festus sie kurz andeutet; es ist anzunehmen, daß dasselbe auch für die sacra privata der Fall ist, und dies muß uns bestimmen, durch den Charakter der Compilation, den die Excerpte des Festus allerdings an sich tragen, nur noch vorsichtiger in der eigentlichen Emendation zu werden. —

Aus der bisherigen Erörterung folgt nun hinreichend, daß wir durch die Ansicht Savigny's weder ein richtiges System erhalten, noch auch zu einer Aenderung der Stelle berechtigt sind. Im Gegentheil werden wir jetzt, auf die einzelnen Arten eingehend, nachzuweisen im Stande sein, daß es wirklich drei Gattungen der sacra privata giebt, so, wie Festus sie bezeichnet: sacra pro gentibus (§. 38.), pro familiis (§. 40.) und pro singulis hominibus (§. 42.), die wesentlich verschieden, sich einfach und bestimmt neben einander gruppiren.

Erste Abtheilung.

Sacra pro gentibus.

§. 38.

Charakter und Bedeutung der sacra gentilitia.

Niebuhr hat seine eigentliche Bedeutung für die Wissenschaft der römischen Alterthümer und Geschichte dadurch auch für unsere Zeiten bewährt, daß er, jene als eine innere Totalität auffassend und nichts Vereinzeltes anerkennend, Alles wie mit einem mächtigen Griffe unter den Einen Gedanken, der ihn in seiner Betrachtung des römischen Staatslebens leitet, zu-

sammenbeugt. Auf diesen und seinen Charakter führt er Alles zurück, was ihm in jenem weiten Gebiet erscheint; aus ihm erklärt er Alles, was sonst nur als ein selbstständiges Einzelnes behandelt und betrachtet wird. Dahin gehört vor Allem das Verhältniß der Curien und Geschlechter. Er will diese als nothwendige, nicht bloß durch die römische Geschichte, sondern durch die Entwickelung aller Nationen gegebene Gestaltungen angesehen wissen, als ein auf Staatsprincipien selbst Beruhendes. Es ist hier nicht der Ort, uns weiter auf diese Anschauung einzulassen. Indessen erscheint es uns nicht bloß erklärlich, sondern von Niebuhr's Standpunkte aus sogar nothwendig, wenn er das System der Geschlechter ohne Weiteres auch auf das System der sacra überträgt, und einfach folgende Behauptung hinstellt: „Es ist allgemein bekannt, daß die römischen Gentilen gemeinschaftliche Sacra hatten. Dies waren Opfer, die an bestimmten Tagen und Orten dargebracht werden mußten[1]." — Er hat diesen Ausspruch nicht weiter ausgeführt; aber allerdings galt schon damals die allgemeine Ansicht, daß jede Gens ihr sacrum gentilitium gehabt habe, was auch der eben so allgemein als unbestimmt gehaltene Ausspruch des Dionysius[2], daß Romulus die Opfer in zwei Arten getheilt habe, die öffentlichen und die Gentilopfer, zu bestätigen scheint. Es blieb daher dieses der Grundgedanke, mit welchem man an die Untersuchung der Gentilopfer zu gehen pflegte.

Savigny wandte, durch die bekannte Stelle Cicero's veranlaßt, zuerst einen hauptsächlich juristischen Blick auf das alte Sacralsystem. Als er fand, daß die Worte des Festus sich nicht einfach so erklären ließen, wie sie dastanden, sondern nothwendig eine bestimmte Vermittelung mit dem ganzen Staatssystem der Römer forderten, nahm er, wie schon erwähnt, Niebuhr's Ansicht auf, und sprach den früher noch unbestimmten Grundgedanken nun entschieden dahin aus, daß die sacra entweder für die Einheit des Volkes, pro populo, oder für

---

1 Niebuhr's Röm. Gesch. Th. I. S. 331. vierte Ausg.
2 *Dionys* l. l. II, 65.

die organischen Theile desselben dargebracht seien. Es war dann natürlich, daß er von den Curien, wie dieses im Staatsrecht geschah, auch im Sacralrecht noch einen Schritt weiter ging, und nunmehr erklärte, daß gleichmäßig, wie sich die Staatsopfer in Curialopfern abspalteten, diese sich wieder in die Gentilopfer theilten; ihr Ort sei das einzelne Sacellum. Diesen Gedanken hat man jetzt wohl ganz allgemein anerkannt; er liegt den Ansichten über die Organisation des Kirchenrechts der Römer nicht bloß mehr zum Grunde, sondern man kann sagen, daß er das Wesentliche ihres Inhalts selbst bildet.

Indem wir nun eine durchaus abweichende Behauptung durchzuführen versuchen, müssen wir sogleich darauf aufmerksam machen, daß für Jeden, der an seiner eigenen Ansicht auch nicht im Geringsten zweifelt, doch der einzige Weg, um zur formellen Gewißheit zu gelangen, nur eine genaue und unbefangene Untersuchung der Gegengründe, so wie des entgegenstehenden Systems sein kann. In diesem Sinne möge das Folgende aufgenommen werden.

Es ist von vorn herein sehr zu beachten, daß die sacra gentilitia ganz entschieden und von allen Schriftstellern den sacris publicis gegenüber gestellt werden. Dionys thut dieses in der oft angeführten Stelle, und seinen Worten zufolge scheint es, als habe er hierin bedeutende Vorgänger gehabt[1]. Livius setzt gleichfalls die sacra publica und die Romanos deos den sacris gentilitiis streng entgegen[2]. [Festus zählt auf dieselbe Weise die sacra pro gentibus zu den sacris privatis. Es kann also füglich keinen Zweifel erleiden, daß die Gentilopfer wesentlich des Charakters eines öffentlichen Gottesdienstes ermangelten, was sich auch nöthigenfalls noch weiter beweisen ließe, wenn nicht vorläufig dieser allgemeine Gesichtspunkt genügte. Schon auf ihm können wir indeß weiter fußen.

Wenn nämlich wirklich die Organisation der Gentilopfer

1 *Dion.* l. l. II, 65.
2 *Liv.* V, 52.

so gewesen, wie Niebuhr und Savigny annehmen, so würde man auf keine Weise leugnen können, daß dieselben einen wesentlichen öffentlichen Charakter gehabt hätten. Sie würden dann auf dem bestimmten Organismus des Staats beruhen, von ihm ausgehen, und mit dem Begriff der gens selbst absolut gegeben sein. Es fände sich genau das Verhältniß bei ihnen, wie wir es besonders deutlich bei den Curien erblicken; die Gentilopfer wären eine Staatseinrichtung, durch den Staat selbst eingeführt, durch ihn nothwendig.

Eine solche Ansicht stände aber offenbar im entschiedensten Widerspruch mit dem Grundgedanken, der jene von den Quellen so scharf hervorgehobene Trennung von sacra publica und gentilitia allein bedingt haben kann. Sind deshalb die Gentilopfer nicht publica, so hängen sie auch nicht mit dem Staat und seinem Organismus so zusammen, wie dieses von den Curien gesagt wird und gesagt werden muß; sie sind nicht dem Staatskirchenrecht angehörig, sondern dem Privatkirchenrecht.

Daraus ergiebt sich denn die weitere und sehr wichtige Consequenz, daß das römische Staatsrecht nicht für jede Gens als solche ein Gentilopfer bestimmt haben kann. Wäre dieses der Fall, so würde es ganz unerklärlich sein, wie man dazu kommen sollte, die Gentilopfer so bestimmt den öffentlichen Opfern entgegenzusetzen? Eine damit verwandte Frage, die hier jedoch ununtersucht bleiben soll, wäre die, ob überhaupt die Gentileintheilung auf dieselbe Weise vom Staate ausgegangen ist, wie die Eintheilung der Curien und Tribus? Wir bleiben diesmal bei der ersten Behauptung stehen, und gewinnen daraus folgende Sätze. Die Entstehung der Gentilopfer ist von der Einrichtung des organischen römischen Staats unabhängig gewesen, und die Opfer, indem sie vollzogen wurden, haben nicht in einer bestimmten Beziehung zum Staate, zum Wohl des Allgemeinen gestanden.

Dieser erste Theil unserer Behauptung ergiebt sich nicht bloß aus dem Sprachgebrauch der Quellen, welche, indem sie gerade die Beziehung der Opfer zum Staat, als den Begriff

des „**publicum esse**“ ihren Eintheilungen zum Grunde legen, die sacra gentilitia von den publicis trennen, sondern wir haben dafür noch einen stärkeren Beweis. Es ist bekannt, daß unter allen Berichten über die ältesten Verhältnisse der Stadt keiner so ausführlich ist, als der des Dionys. Er nun hat uns bei seiner Erzählung der Einrichtungen des Romulus, des Numa und des Servius Tullius, stets mit großer Vorliebe zugleich die kirchliche Organisation des Staats aufgeführt, und zwar nicht etwa beiläufig, wie die übrigen Schriftsteller, sondern mit der Absicht, einen möglichst vollständigen Ueberblick über das ganze System, wie über die Entstehung der einzelnen Opfer und ihre Fortbildung zu geben. Dennoch erwähnt derselbe nirgends der Gentilopfer als einer besonderen Art des von ihm so ausführlich behandelten Staatskirchenrechts. Er sagt weder, wie sie entstanden, noch auch, wie sie vollzogen sind, ausgenommen in der erwähnten Stelle, wo er gerade die *ἱερὰ κοινὰ καὶ πολιτικά* den *συγγενικεῖς* gegenübertreten läßt. Dies wäre durchaus unbegreiflich, wenn die Gentilopfer, wie Niebuhr und Savigny meinen, dem Staatsorganismus angehört hätten. Es würde um so weniger erklärt werden können, als Dionys[1] einerseits sehr wohl weiß, daß die Curien in „*δεκάδας*“ mit einem Vorsteher, dem Decurio, eingetheilt gewesen, ganz analog den Curien, deren er unmittelbar vorher erwähnt, aber eben deshalb andererseits bei der Darstellung der alten sacra pro tribubus und curiis doch nothwendig auch der gentes und ihrer Opfer hätte erwähnen müssen, wenn anders, was sich sehr bezweifeln läßt, jene *δεκάδαι* identisch sind mit den gentes. Dieses geschieht nicht; es wird weder vom Decurio gesagt, daß er irgendwie eine sacralrechtliche Bedeutung gehabt, noch auch der Gentilopfer Erwähnung gethan. Solches Uebergehen der sacra gentilitia in der Darstellung der Grundverfassung Roms leidet aber nur eine Erklärung: die, daß diese Sacra zu derselben niemals gehört haben, sondern ihr als Privatgottesdienst, als

---

[1] *Dion.* l. l. II, 7.

zufälliges, nicht staatsrechtlich nothwendiges Opfer, entgegenstanden. Diese Erklärung findet allein ihre Bestätigung in dem Sprachgebrauch aller Quellen.

Es ist inzwischen noch von einer anderen Seite der Beweis für unsere Ansicht zu führen. Wird man es nicht leugnen können, daß das Wesen des publicum esse im Sacralsystem speciell darin zur Erscheinung gekommen, daß von Staatswegen die Zeit der Sacra bestimmt, und ein sacerdos publicus gegeben wurde, so ist es klar, daß die sacra gentilitia den sacris publicis nicht angehört haben können. Denn nirgends erscheint für sie eine Zeitbestimmung, die eine öffentliche genannt werden könnte, nirgends wird eines sacerdos publicus bei ihnen erwähnt; ja, es läßt sich kaum bezweifeln, daß auch nicht die geringste Spur einer öffentlichen Theilnahme des Volkes bei diesen sacris vorgekommen sei, wie denn ihre feriae ausdrücklich als feriae domesticae von Macrobius[1] bezeichnet werden.

Die vorherige Ausführung noch einmal zusammengefaßt, kann es wohl nicht mehr zweifelhaft sein, daß die gentes keine öffentlich nothwendigen sacra gehabt, sondern daß die sacra gentilitia nur sacra privata gewesen seien. Die Vorstellung Niebuhr's und Savigny's von denselben, als integrirendem Theil des Systems der sacra publica, muß aufgegeben werden. Hieraus aber lassen sich nun sehr wichtige Folgesätze ableiten, die uns einen ganz anderen Standpunkt für die Betrachtung der Gentilopfer anweisen, als der gewöhnliche war. Sind dieselben nämlich sacra privata, so ist ihre Entstehung durchaus unabhängig vom öffentlichen Rechte; mithin beruht ihr Dasein nicht auf der römischen Staatsverfassung, sondern muß, um für alle gentes angenommen werden zu können, von allen bewiesen sein; so zwar, daß man sich dabei anderer Gründe bedient, als der allgemeinen Gewißheit, daß die gentes selbst jener Staatsverfassung angehört.

1 Saturn. I, 16.

Hier wäre nun allerdings der Fall möglich, daß die gens für sich, ohne Beziehung auf die Organisation des Staats, ihrem Begriffe nach sacra gentilitia gehabt habe, so daß allenthalben, wo eine Gens gewesen, auch sacra gentilitia sich vorgefunden. — Niebuhr's Worte, die wir oben angeführt haben, zeigen, daß er weder das Eine noch das Andere hat aussprechen wollen; die ganze Sache ist ihm ein Incidentpunkt, und zwar weit mehr als sie es sein sollte, da er auf einer halben Seite die ganze Untersuchung über unseren Gegenstand beendet. Wir können deswegen nicht sagen, ob er diese Ansicht getheilt hat oder nicht; erst Savigny spricht entschieden die wesentlich staatsrechtliche Beziehung der Gentilopfer aus, und verneint damit den von uns zuletzt aufgestellten Einwurf. In Wahrheit ließe sich auch wenig dabei denken, wenn man die gens, wie Niebuhr es thut, als einen wesentlichen Theil des Staatsorganismus ansehen wollte, und doch nicht forderte, daß die sacra gentilitia zugleich publica sein sollten. Ist also Voriges nicht anzunehmen, so bleibt nur noch Eins übrig, daß nämlich die sacra gentilitia nicht mit absoluter Nothwendigkeit jeder gens verbunden gewesen, sondern daß es gentes gegeben habe ohne sacra und gentes mit sacris; daß mithin die sacra gentilitia jedesmal einen besonderen Entstehungsgrund gehabt, und in bestimmter Beziehung auf ein diese einzelne gens betreffendes Verhältniß gestanden hätten. Alle diese Sätze bedingen sich gegenseitig; der Grundgedanke, der sie von der gewöhnlichen Auffassung scheidet, ist aber der, daß die sacra gentilitia für die gentes selbst zufällig sind, und nicht zum Wesen der gens gehören können.

Man führt für die entgegengesetzte Ansicht Niebuhr's und Savigny's eigentlich gar keinen directen Beweis; dieselbe beruht ganz auf dem obigen Grunde, der aus der Totalität des römischen Staatsorganismus hervorgeht. Allein derselbe kann nicht mehr ausreichen, weil eben dadurch, daß die sacra gentilitia hier unbedingt zu den privatis gezählt werden, dieselben aus jenem Organismus herausgehoben und unter einen

eigenen Gesichtspunkt gestellt sind. Es mag übrigens zur Verwechselung der Verhältnisse vorzugsweise beigetragen haben, daß die Römer fast bei allen namhaften gentes auch sacra, als diesen angehörig anführen; indem man nun vergaß, daß die Genannten doch nicht einmal den dreißigsten Theil der dreihundert gentes ausmachen, dehnte man das, was man von einzelnen wußte, über alle gentes aus, und meinte ein Grundgesetz für die Gesammtheit gefunden zu haben. Hierfür ist nicht der mindeste Grund vorhanden. Es zeigt im Gegentheil eine genauere Betrachtung der einzelnen sacra gentilitia, so weit wir dieselben kennen, daß jedes derselben allerdings einen ganz eigenthümlichen Entstehungsgrund gehabt, der durchaus außerhalb des Kreises des öffentlichen Kirchenrechts gelegen. Wir sind deshalb berechtigt, anzunehmen, daß überhaupt die sacra gentilitia nur durch besondere Gründe, die sich gewöhnlich auf einer fabelhaften Abstammung oder etwas dem Aehnlichen, oft aber auch auf historischen Thatsachen gründeten, entstanden sind, daher auf keine Weise allen gentes gemein waren. Die Beweise für diese Ansicht sollen sofort geliefert werden.

Die einzelnen sacra gentilitia, so weit wir etwas von ihnen kennen, haben durchaus nichts mit einander gemein, sondern wurden sowohl verschiedenen Göttern als an verschiedenen Orten dargebracht. So errichteten die Aurelier der Sonne einen Gottesdienst, die Nautier der Minerva, die Fabier dem Herkules. Es ist in dieser Beziehung keine Art des Zusammenhanges zu entdecken. Das aber widerspricht dem Begriff des publicum esse so entschieden, daß es, wenn man anders unbefangen sein will, gar nicht möglich ist, allen gentes als solchen ähnliche sacra gentilitia als zu ihrem Wesen gehörig zuzuschreiben. Allenthalben, wo sonst ein publicum esse vorkommt, verbreitet sich dasselbe doch wenigstens mit irgend einer Art der Analogie über die gleichen Institute; das aber ist hier auf keine Weise der Fall.

Es ist ferner unmöglich, die sacra gentilitia unter irgend einen staatsrechtlichen Begriff zu bringen, der sie alle um-

faßt, wenn man so weit dieses nach der Beschaffenheit der Quellen möglich ist, ihre Geschichte verfolgt. Man kann — obwohl wir das Folgende nur aus sehr einzeln dastehenden Fällen schließen — die Entstehung der sacra auf zwei Hauptgründe zurückführen. Entweder ist der Grund ein vor der römischen Geschichte liegender, oder erst in dieser entstandener. Vor der römischen Geschichte lassen wohl die meisten gentes ihre sacra entstehen; so die Nautier, die ihre sacra gentilitia der Minerva von Poliadus herleiteten, der mit Aeneas nach Rom gekommen sein und das Bild der Göttin gemacht haben sollte[1]. Auf ähnliche Weise hatten die Aurelier ihre sacra gentilitia, schon von den Sabinern mit hinübergenommen, und es war ihnen von Staatswegen sogar ein eigener Platz eingeräumt, um dem Sol, von dem sie abgestammt sein wollten, die Opfer zu bringen[2]. Gleichmäßig opferten die Potitier dem Herkules und leiteten diese sacra von dem Kampf des Herkules mit dem Geryon ab[3]. Wir können sogar ein weit umfassenderes Beispiel anführen. Livius erzählt, daß nach dem Siege des Tullus Hostilius über die Sabiner auf dem albanischen Berge ein Steinregen gefallen, und eine Stimme gerufen habe: „Die Albaner sollten ihren Gottesdienst nach vaterländischer Weise verrichten[4].“ Bekanntlich hatte der König die sechs (oder sieben) gentes in die Patrizier aufgenommen; höchst wahrscheinlich ist es demnach, daß auch diese gentes besondere sacra gehabt, daß diese sacra gentilitia aber in Vergessenheit gerathen waren, weshalb die Restauration derselben, die also vorrömisch sein mußte, auf dem angegebenen Wege von den Aruspices veranlaßt wurde. Endlich ist ein ähnliches Herübertragen der sacra gentilitia aus den Nachbarstaaten nach Rom von den Claudiern bekannt. — Als der zweite Grund wie die sacra gentilitia entstanden sein mögen,

1 *D. H.* VI, 69. Servius ad Aen. II, 166. V, 704.

2 *Festus* v. Aurelia.

3 *Fest.* v. Potitium.

4 *Livius* I, 31.

lassen sich, wie angedeutet, die Thatsachen aus der römischen Geschichte selbst anführen. Wir kennen hier nur ein einziges bestimmtes Beispiel, aber dieses ist auch hinreichend. Als nämlich nach dem Kampf der Horatier und Curiatier Horatius seine Schwester ermordet hatte, wird dem Vater auferlegt, dieses Verbrechen durch gewisse Reinigungsopfer zu sühnen; er thut dieses, und daraus entstehen die sacra gentilitia der gens Horatia, das piaculare gentis Horatiae[1]. Halten wir alle diese Thatsachen nun mit der Ansicht zusammen, daß jede gens als solche sacra gentilitia gehabt, so entsteht, besonders bei dem letzteren Beispiel, ein unauflöslicher Widerspruch, den wir in wenig Fragen ausdrücken können. Darf man sagen, daß die sacra, die die gens aus einem anderen Staate mitbringt, publica sind? Sie stehen im Gegentheil zum römischen Staate in keiner Beziehung. Haben diese gentes denn außer jenen sacris noch andere sacra gentilitia? Davon ist keine Spur. Wenn mithin eine gens — und das mochte bei den Genossenschaften wohl häufig der Fall sein — keine solche Abstammung von fremden Staaten nachweisen konnte, oder in der Tradition aufbewahrt hatte, so sieht man nicht, woher ihr die sacra gentilitia kommen sollen. Betrachten wir indeß diesem gegenüber das letztere Beispiel der sacra der Horazischen Gens. Diese existirte vor dem Kampf der Horatier und Curiatier. Hätte eine jede gens als solche sacra gentilitia gehabt, so würde diese gens nothwendig zwei Arten der sacra gentilitia beobachten müssen, was ohne Beispiel wäre. Wollte man hier einwerfen, daß es doch sehr wohl für diese gens eine Ausnahme gegeben haben könne, so daß gerade nur sie zwei sacra gentilitia gehabt hätte, so würde der Bericht des Livius entgegenstehen, welcher offenbar meint, daß gerade jenes piaculare gentis Horatiae das sacrum gentilitium derselben gewesen sei. Wollte man aber auch dieses leugnen, so würde man erklären müssen, wie es möglich sei, daß Livius, indem er die Beobachtung jener sacra der gens Horatia übertragen

1 *Liv.* I, 26.

nennt, gleichwohl der eigentlichen sacra gentis Horatiae auch nicht mit einem Worte gedenken sollte. Gewiß wäre dies nicht unterblieben, wenn solche existirt hätten, war aber dieses letztere, wie es hier wohl augenscheinlich ist, nicht der Fall, so hat es wirklich gentes ohne sacra gentilitia gegeben; die Horatier waren vor jenem Kampf ohne solche. Dies Argument wird sich schwerlich leugnen lassen; selbst wenn für unsere Ansicht im Allgemeinen nicht noch andere Zeugnisse sprächen.

Wäre es nämlich wirklich anzunehmen, daß alle gentes sacra gentilitia gehabt, und diese daher zum Wesen der gens als solcher gehört hätten, so würde es fast unbegreiflich sein, weshalb weder Dionys noch auch Livius oder irgend ein Anderer dieselben, wenn auch nur beiläufig erwähnen; allein kommen sie darauf, so beziehen sie sich nie auf die gentes im Allgemeinen, sondern stets nur auf eine bestimmte gens. So wichtig dieses indeß ist, so giebt es freilich nur einen negativen Beweis, daß die gentes mit ihren sacris nicht zu dem System der öffentlichen sacra gehört, und daß nicht alle gentes sacra gentilitia gehabt. Bedeutender dagegen ist eine, schon einmal benutzte Stelle des Macrobius[1]. Nachdem dieser nämlich sein System der sacra publica auseinander gesetzt hat, fährt er fort: „Sunt praeterea feriae propriae familiarum; ut familiae Claudiae vel Aemiliae, seu Juliae, sive Corneliae; et si quas ferias proprias quaeque familia ex usu domesticae celebritatis observat." Daß hier familia statt gens gebraucht wird, ist oft bemerkt und richtig; es ist ferner klar, daß diese sacra gentilitia durchaus den publicis entgegengesetzt werden, als feriae propriae gentium. Bedürfte unsere Ansicht in dieser Beziehung noch eines Beweises, so würde derselbe hier sehr deutlich vorliegen. Allein das Wichtigste ist der Schlußsatz der Stelle, wo Macrobius sagt, die sacra gentilitia seien ex usu domesticae celebritatis bei den gentes beobachtet. Sie müssen hiernach ihren

1 Saturn. I, 16. —

Grund in einer Thatsache haben, aus der sich eine solche celebritas domestica herleiten läßt, und dafür haben wir oben bereits einige Beispiele angeführt. Wenn sie aber davon herrühren, so mußten sie auch davon abhängig sein, mithin ohne eine solche Thatsache fehlen, und erst mit derselben entstehen. Daraus folgt denn nothwendig, daß die gens ihrem Wesen nach schon ohne sacra gentilitia da ist, und ihre vollste Bedeutung anspricht. Läßt sich die Stelle nicht wohl anders verstehen, so wäre es dabei dann gleichgültig, ob wirklich alle gentes geschichtlich berechtigt gewesen sind, eine solche domestica celebritas, und damit sacra gentilitia in Anspruch nehmen zu können. Es konnte dieses der Fall gewesen sein, ohne daß das Princip, daß der gens als solcher, ihrem Begriff nach die sacra nicht zukommen, aufgegeben werden müßte; indessen, wie unendlich wenige erscheinen von den angeblichen dreihundert gentes nur überhaupt in der Geschichte! — Wenn nun aber schon aus den Worten des Macrobius, der aus guter Quelle schöpfte[1], sich nachweisen läßt, daß die sacra gentilitia nicht den gentes als solchen zugekommen sind, so ist dieses noch viel entschiedener mit einem Schriftsteller der Fall, der besser bekannt und höher geschätzt ist, als er. Wir meinen Cicero. Er will in seiner bekannten Stelle der Topik[2] eine recht scharfe Definition der gentes geben „Gentiles sunt, qui inter se eodem nomine sunt conjuncti. Non est satis. Qui ab ingenuis oriundi sunt. Ne id quidem satis est. Quorum majorum nemo servitutem servivit. Abest etiam nunc. Qui capite non sunt minuti. Hoc fortasse satis est; nihil enim video Scaevolam, pontificem, ad hanc definitionem addidisse.“ Hier ist mit keinem Worte die Rede von sacris, und dennoch giebt der Autor sich alle Mühe, jede einzelne Seite des Gentilwesens für sich herauszuheben, und geltend zu machen. Ist es nun möglich anzunehmen, daß die gentes wirklich alle sacra gen-

1 Vergl. zu der angeführten Stelle, was Varro sagt, de L. L. V, p. 49.
2 Top. c. 6.

tilitia gehabt haben, wenn man bedenkt, daß unser Schriftsteller, in einer Zeit lebte, wo die letzten Reste der alten Verfassung sich noch einmal geltend machten, und daß er genau die allen gemeinsame Merkmale hervorhebt? Es läßt sich nicht einmal behaupten, daß Cicero mehr Jurist und Staatsmann als Kenner des Kirchenrechts gewesen, und deswegen etwa jenen Punkt übersehen habe, da derselbe durch das mächtigere politische Leben vielleicht in den Hintergrund gedrängt sein konnte. Denn er ist nicht eigentlich selbst seine Quelle; er sagt, daß auch Scaevola, der Pontifex, kein anderes Moment zu der Definition der Gens hinzugezogen habe. Hat ein Pontifex nicht der sacra erwähnt, so ist es unzweifelhaft, daß es keine solche gegeben hat; und erfahren wir dieses dazu noch von Scaevola, so können wir überzeugt sein, daß nichts, was irgend Bedeutung hat, weggelassen ward. — Jetzt ist unserer vollen Ueberzeugung nach keine andere Ansicht mehr möglich, als daß die Gentes nicht ihrem Wesen nach, sondern nur zufällig aus historischen Gründen, und daher nicht in der Gesammtheit, sondern nur vereinzelt sacra gentilitia gehabt haben. Damit stimmt es denn vollkommen überein, wenn diese sacra immer privata genannt werden. Denn alsdann sind sie wirklich privata, von dem Einzelnen, vom Staat Unabhängigen, hervorgerufen, für den Einzelnen geltend, einzig auf diesen bezogen, ohne Rücksicht, ob andere gentes auch sacra haben. Es findet sich hier eine Analogie mit den sacris pro familiis, die sich genau zu den übrigen familiae verhalten, wie die sacra pro gentibus zu den anderen gentes. —

Daß die Stelle des Cicero der gangbaren Ansicht über die sacra durchaus entgegensteht, hat Niebuhr freilich nicht übersehen können, so kurz er auch den ganzen Gegenstand abfertigt. Es sagt darüber[1]: „Solche Opfer wurden lästiger, je mehr die Zahl der Verpflichteten im Geschlechte abnahm, wie es unvermeidlich geschieht; und so suchte man sich der Bürde auf jede Weise zu entledigen, durch Ausflüchte, denen zu steuern

1 A. a. O. Th. I, S. 332.

das alte Recht vergebens bemüht war. Die Aufgabe war, sie zu beseitigen, ohne das Gentilverhältniß, so weit es Vortheil gewährte, aufzugeben; und da die veränderte Gesinnung dies gestattete, so konnte Cicero nicht mehr unter die Kriterien seiner Definition aufnehmen, was zu Aristoteles Zeit zu Rom wie zu Athen genügt haben würde." Lösen wir diesen Satz auf, so ist in der That wenig oder nichts damit gesagt. Allerdings suchte man sich der Bürde der sacra zu entledigen, — aber wir haben keine Zeugnisse dafür, daß dieses auch bei den sacris gentilitiis der Fall gewesen ist, wie es bei den eigentlichen sacris pro familiis wohl stattfand[1]. Dann aber sehen wir gerade aus der Stelle des Cicero, wo er die Art und Weise der successio in sacra auseinander setzt, daß ein Aufgeben der sacra eben nicht möglich gewesen ist, außer durch ein Umgehen des Gesetzes bei den Frauen. Das alte Recht scheint nicht vergebens bemüht gewesen zu sein, diesem zu steuern, denn alle sacra galten bis in die tiefste Kaiserzeit hinein, wirklich als perpetua, als unablöslich. Es ist daher nicht denkbar, daß Cicero dieselben, weil sie für einzelne gentes drückend sein mochten, aus einer wissenschaftlichen Deduction hätte weglassen sollen, sofern sie nur wirklich der gens als solcher angehörten. Oder war es gar ein Versuch, sie zu beseitigen? Wie kleinlich wäre der gewesen, abgesehen davon, daß er hier gar nicht angenommen werden kann, da Cicero, wie schon erwähnt, den Scaevola Pontifex als Gewährsmann anführt. Niemand wird glauben, daß ein Pontifex auch jenen Versuch gemacht habe, eher wird man, wenn man viel streitet, dem Cicero die Erschleichung der Autorität zusprechen, wenn sich nur annehmen ließe, daß die Zeitgenossen dies zugelassen. Endlich darf man aber auch nicht glauben, daß wirklich die sacra gentilitia, so weit sie noch bestanden, zu Cicero's Zeiten so gänzlich in den Hintergrund gedrängt gewesen, daß er sie gar nicht der Erwähnung werth gehalten. Denn gerade über diese spricht er an zwei Stellen in seinen Reden, wo man sehr

1 *Cic.* de legg. II, 19, 20, 21.

wohl sieht, daß dieselben weder etwas Ungewöhnliches, noch auch etwas so ganz und gar Vernachlässigtes gewesen sind [1]. Dazu kommt noch, daß nichts mehr mit größerer Tenacität festgehalten ward, als eben die einmal errichteten sacra, wovon besonders die sacra der Curien den schlagendsten Beweis liefern. Es ist daher auch nicht der Schein eines Grundes da, an der Vollständigkeit jener Definition der gentes zu zweifeln. Ist sie aber richtig, so haben wir den Grund für die Stellung der gentes wie ihrer sacra, als unter die sacra privata, sehr nahe liegend, und es zeigt sich die Anordnung des Festus, die höchst wahrscheinlich eine sehr alte ist, auch objectiv richtig. —

Es entgeht uns keineswegs, daß hiemit eine weitere Consequenz verknüpft ist, der Satz nämlich, daß die gentes der Römer überhaupt einen ganz anderen Charakter gehabt haben, als den, welchen man ihnen gewöhnlich zuschreibt; allein es ist hier nicht der Ort, dazu, dieses weiter auszuführen. Möge es gegenwärtig genügen, die sacra gentilitia als wirkliche sacra privata nachgewiesen zu haben, die eine eigene Entstehung, einen eigenen Dienst und keine Beziehung zu den übrigen gentes oder zum Staate selbst hatten.

§. 39.

Das Recht der Sacra gentilitia.

Es bleibt uns nun noch als zweite Seite der sacra gentilitia, die sacralrechtliche Einrichtung derselben zu betrachten. Hier ist wohl klar, daß, wo einmal ein solcher Gottesdienst einer Gens eigen gewesen, derselbe auch unzweifelhaft unter die sacra perpetua gehört habe. Schwieriger sind jedoch die Fragen über den Ritus und den Ort dieser sacra. Was die Zeit und zwar der Entstehung, wie der Ausübung be-

---

1 Cic. pro domo. c. 13. Quid? sacra Clodiae gentis, cur intereunt, quod in te est? — De harusp. resp. c. 15. „Multi sunt etiam in hoc ordine, qui sacrificia gentilitia, illo ipso in sacello factitarint.“

trifft, so läßt sich natürlich nichts weiter darüber bestimmen, als daß diese für jede gens eine besondere gewesen ist; wie es auch Macrobius in der angeführten Stelle in den Worten „feriae propriae familiarum“ deutlich bezeichnet.

Ueber den Ort, den locus sacer für die sacra gentilitia haben wir keine bestimmten Nachrichten, doch bringt es die Natur der Sache mit sich, daß höchst wahrscheinlich jede gens ganz besonders geweihte Plätze gehabt habe. Von Savigny ist die Ansicht aufgestellt worden, daß die sacra gentilitia in den Sacellis gehalten seien, ja daß diese letzteren eben darin ihre ausschließliche Bedeutung entfaltet hätten. In dieser Behauptung liegt Wahres und Falsches gemischt. Es läßt sich durchaus nicht leugnen, daß viele Sacella gerade den sacris gentilitiis gedient haben, auf der anderen Seite ist aber eben so gewiß, daß ein — und wohl der größere — Theil der sacella ohne bestimmte Beziehung auf solche sacra gewesen sei, wie dieses oben nachgewiesen wurde. Die richtige Ansicht wird Beides zu vereinigen haben. Nach der Beschreibung der sacella, die wir oben gegeben, waren dieses kleine Kapellen, groß genug einem Altar Raum zu lassen, von einem freien Plätzchen umringt. Es liegt sehr nahe anzunehmen, daß eine gens, wenn sie ein sacrum gentilitium hatte, nun auch dem Gotte, dem dasselbe dargebracht wurde, ein solches sacellum geweiht haben mag, wie dieses ja selbst geschah, ohne daß eine bestimmte Beziehung auf die gens stattfand. Wir wissen sogar ausdrücklich, daß mehrere gentes eben solche sacella zu ihren gottesdienstlichen Gebräuchen gehabt haben, wie z. B. die Claudier ein sacellum der Diana Coelicola, in welchem sie ihre sacra vollzogen[1]. Außerdem erwähnt Tacitus eines „sacrarium gentis Juliae[2],“ und dasselbe bezeichnet Sueton, wenn er von einem „templum gentis“ spricht[3]. Die Fabier hatten ein Opfer auf dem Quirinal zu verrichten, was gewiß nicht

1 *Cic.* de Harusp. resp. c. 15.

2 Tacit. Annal. II, 15.

3 In Domit. c. 18.

ohne ara und sacellum gewesen ist [1]; die sacra der Potitier und Pinarier hatte ihren Dienst an der ara maxima [2] und von den Aureliern ist schon oben erzählt, daß ihnen vom römischen Volke ein eigener Ort überwiesen war, um ihre Opfer dem Sol zu bringen [3]. Vielleicht kann man annehmen, daß die gentes bei ihren Gentilgrabmählern eine Kapelle gehabt haben; es wird wenigstens ein „Aedituus" bei dem Grabmahle der Sergischen Familie erwähnt, und ein solcher Aedituus, ein Aufseher des Gebäudes, findet sich eben bei den Kapellen gewöhnlich vor, ja war, wie es scheint, fest angestellt [4]. Genaueres wird sich hier schwerlich feststellen lassen.

Gleiche Schwierigkeiten hat es mit der Darstellung des Rituals bei den Gentilopfern. Was den, das Opfer verrichtenden Priester betrifft, so kann man aus der von uns angeführten Inschrift schließen, daß in der gens selbst jedesmal ein bestimmter Gentile die Obliegenheit hatte, die sacra zu vollziehen, und daher der Sacerdos gentis oder familiae genannt sei. Dasselbe scheint aus der Art hervorzugehen, wie bei der Belagerung Roms durch die Gallier das Gentilopfer vollzogen wird. Es steigt nur Einer aus dem Geschlecht, der Quintus Fabius Dorso vom Capitol auf den Quirinal herab und zwar in priesterlicher Tracht, mit der Gabinischen Toga, so daß sich schwerlich bezweifeln läßt, er sei der Priester der Gens gewesen. Indessen mangeln uns die bestimmten Nachrichten, und es dürften hier wohl nur Vermuthungen aufgestellt werden können. Auch von jener Gabinischen Umhüllung läßt es sich nicht bestimmen, ob sie bei allen Gentilopfern nothwendig gewesen ist. Sie war vielleicht

1 *Liv.* V, 46, 51.

2 *Fest.* v. Potitium.

3 *Fest.* v. Aurelia.

4 Reinesii inscr. Class. 5. N. 53. „Diis Manibus L. Politiceno P. Fil. Papiniano Aedituo Sepul. Serg. familiae aedituavit ann. XII. vixit ann. XXVII. M. VI. L. Politicenus L. F. Philippicus Sacerdos Serg. fam. fratri piissimo fecit et sibi."

die eigentliche Tracht der ältesten Priester; wir finden sie noch auf vielen Münzen des alten Roms, z. B. Kaisermünzen, auf welchen der Kaiser als Pontifex Maximus abgebildet ist, und die Toga in der Art über das Haupt zurückgeschlagen hat, daß sie das Gesicht frei lassend den Hinterkopf einhüllt, und zu beiden Seiten in Falten herabhängt. Wahrscheinlich bezieht sich auf diese Tracht, was Festus von den Claudiern berichtet, daß sie nur velato capite geopfert hätten[1], wie er sich denn ganz ähnlich über das Opfer der Frauen im sacellum Mutini Titini ausdrückt[2]. Es läßt sich am Ende eben so viel für als gegen die Annahme sagen, daß alle Gentilopfer auf jene Weise vollzogen sind. — Schließlich ist noch hinzuzufügen, was Dionys bemerkt, daß nämlich die feierlichsten Gentilopfer nur die Anwesenheit von drei oder vier Gentilen erforderten[3]; aus dem angeführten Beispiel des Fabius sehen wir aber, daß es in Nothfällen hinreichte, wenn sie bloß durch den sacerdos familiae vollzogen wurden.

Dieses dürfte im Wesentlichen das sein, was sich mit einiger Gewißheit über die Bedeutung und das Recht der Gentilopfer sagen läßt. Indessen können wir es uns nicht versagen, noch auf einen, bisher stets übersehenen Punkt aufmerksam zu machen, der freilich nur zum Theil hierher gehört.

Der Dienst der Gens Potitia und Pinaria an der ara Herculis, und die Fabel über seine Entstehung sind bekannt. Hiervon erzählt nun Dionys[4]: „ὅρκοι τε γὰρ ἐπ αὐτῷ καὶ συνθῆκαι τοῖς βουλομένοις βεβαίως τί διαπράττεςθαι, καὶ δεκατεύσεις χρημάτων γίνονται συχναὶ κατ' εὐχάς.“ Die hier erwähnten εὐχαί gehen auf nichts anders, als eben auf die συνθῆκαι, da sonst von keinem Gegenstande die Rede ist, der gezehntet werden könnte; χρήματα sind die Sachen, über welche der Vertrag geschlossen wurde. Vergleicht man nun

1 *Fest.* im Auszuge v. Saturn.

2 *Fest.* v. Mutini.

3 *D. H.* IX, 19.

4 *D. H.* I, 40.

hiermit, was Gajus von der legis actio sacramenti erzählt, so scheint diese eben an jener ara vollzogen worden zu sein, und zwar so, daß jene gentes den Dienst nicht bloß für die sacra Herculis, sondern auch bei den feierlichen Verträgen und den Processen, die auf jene Weise geführt wurden, übernahmen. Daraus erklärt sich erstlich, wie es möglich gewesen, daß Appius Claudius funfzigtausend schwere Aße als Kaufpreis für die Delegation des Dienstes gegeben, denn dieser muß allerdings sehr einträglich gewesen sein[1]; dann aber zweifle ich nicht, daß die **lex Pinaria**, von der Gajus sagt[2], daß durch sie bei der legis actio sacramenti ein judex eingeführt worden, sich eben auf jene gens Pinaria bezogen und dadurch ihren Namen erhalten habe. Es liegt außerhalb der Grenzen unserer Untersuchung, dieses weiter zu verfolgen, wir haben nur eine im Ganzen nahe liegende Conjectur zur weiteren Prüfung darbieten wollen.

Man kann neben jenen sacris gentilitiis der Patrizier noch sacra gentilitia **plebeja** aufstellen. Es ist bekannt, daß in Rom schon früher unter den Plebejern, welche „gentem non habebant", doch de facto ähnliche plebejische Vereine bestanden, z. B. die Aelier und Mamilier, und es läßt sich schwerlich Niebuhr's Ansicht bestreiten, daß die Plebejer in municipiis wirklich gentem gehabt haben[3]. Darauf bezieht sich Festus[4], indem er sagt: „**Municipalia sacra** vocantur quae ab initio habuerunt ante civitatem Romanam acceptam; quae observare eos voluerunt Pontifices, et eo more facere quo adfuissent antiquitus." Wie es zuging, daß

---

1 *Fest.* v. Potitium.

2 *Gaj.* Comm. IV, 15.

3 Niebuhr R. G. I, 232. Der klarste Beweis für dieselbe liegt bekanntlich in der Stelle des Cicero, wo er von Arpinum sagt: „hic sacra, hic gens, hic multa majorum vestigia. (Einige Neuere lesen gegen den Cod. Mediol. **genus** statt gens; im Sinne ist es dasselbe, wie *Liv.* IX, 29 die Potitier oder wie *Sueton* Jul. c. 6 die Julier **genus** nennt.)

4 *Fest.* v. Municipalia.

diese Opfer später als besondere Art verschwimmen, läßt sich zu leicht erklären, als daß wir uns weiter darüber auszusprechen brauchten. Mit dem Unterschied von Patriziern und Plebejern hörte auch der Unterschied zwischen ihren sacris auf, — um so leichter, als die plebejischen sacra den Gentilopfern der Patrizier wohl ohnehin gleich waren, und nie eine besondere Bedeutung hatten. Indem wir sie daher ohne Weiteres verlassen, kommen wir zu der zweiten Art der sacra privata, den sacris pro familiis.

Zweite Abtheilung.

Sacra pro familiis.

§. 40.

Begriff der „familia."

So einfach der Begriff der familia zu sein scheint, so ist er dennoch zu oft mißverstanden, als daß wir es unterlassen dürften, seine Bedeutung im Systeme des Sacralrechts festzustellen. Es kommen hier hauptsächlich zwei Arten dieses Wort zu gebrauchen in Betracht; hält man sie nicht genau auseinander, so ist, abgesehen davon, daß man der Stelle des Festus ihre wahre Erklärung schwerlich zu geben im Stande sein wird, überhaupt das innere System der sacra privata nicht richtig aufzufassen.

Familia wird gebraucht, einmal in Beziehung auf das Gentilwesen, das andere Mal in Beziehung auf die einzelne Person. Es kommt nun darauf an, die Bedeutung des Worts für die Stelle des Festus zu bestimmen.

Es ist bekannt, daß in den einzelnen gentes eine Anzahl familiae vorhanden waren, aus welchen diese eben bestanden. So hatten z. B. die Potitier zwölf familiae[1]. Alle waren nach Livius Definition „eodem inter se nomine," durch den

1 *Fest.* v. Potitium. *Liv.* IX, 29.

bekannten Gentilnamen verbunden. Hier ist es klar, wie leicht eine Verwechselung oder Gleichstellung der Begriffe familia und gens vor sich gehen konnte; besonders wenn man bedenkt, daß viele von den eigentlichen alten gentes allmälig an Zahl und Bedeutung ihrer familiae verloren. Der Sprachgebrauch fast aller Classiker stellt daher die Ausdrücke gens und familia ziemlich gleich, und dieses ist nicht etwa bloß bei den späteren der Fall, wie bei Plinius und Macrobius, sondern schon bei Livius [1]. Savigny hat dieses in seiner Darstellung keineswegs übersehen; allein er geht zu weit, indem er in der Stelle des Festus dem Ausdrucke „pro familiis“ eben nur jenen Sinn beilegt. Dieses ist ein wesentlicher Irrthum, der auf einem zweiten beruht, und davon wollen wir jetzt näher handeln.

Familia heißt nämlich auch die vermögensrechtliche Persönlichkeit; und zwar ist dieses nicht etwa eine Bedeutung, die erst sehr spät vorkäme, und daher bei der Beurtheilung der ältesten Zustände keine Berücksichtigung verdiente, sondern sie ist wahrscheinlich so alt, wie die Sprache selbst. Schon in den zwölf Tafeln heißt es bekanntlich: „Si intestato moritur cui suus heres nec sit, agnatus proximus familiam habeto,“ und weiter: „Si agnatus nec essit, gentilis familiam heres nancitor [2].“ Hier ist es ganz unbestreitbar, daß familia nur den Inbegriff des Vermögens be-

---

1 So z. B. familiae Corneliorum, Nautiorum, Valeriorum, familia Quintilia. Die Stellen dazu wird Jeder leicht finden, der derselben bedarf. Bei *Livius* insbesondere vergleiche man I, 7 von den Potitiern und Pinatiern „familiae inclytae“ — „ministerium familiae.“ IX, 29. „familiae pertinaciam,“ das nur die ganze Claudische Gens betreffen kann — „familiare sacerdotium“ etc. II, 48 wird der Krieg der Fabier an der Cremera „bellum familiare“ genannt —; c. 49 heißt es: „familiam unam subiisse civitatis onus; Vejens bellum in privatam curam — in privata arma versum.“ — „unius familiae viribus Vejenti populo pestem minitantes.“ VI, 40. „Si Claudiae familiae non sim, nec ex patricio sanguine ortus“ etc. Eben so bei *Vellej. Paterculus*, *Tacitus* u. s. w.

2 Vergleiche Dirksen Uebersicht der bisherigen Versuche zur Kritik und Herstellung des Textes der zwölf Tafel Fragmente S. 343 u. 356.

zeichnen kann, und diese Bedeutung übersieht Savigny gänzlich. Er ist statt dessen der Meinung, daß der eben angegebene Begriff bei Festus vielmehr durch die Worte „pro singulis hominibus“ bezeichnet werde, was, wie schon bemerkt, nur dadurch möglich ist, daß er die Sacra bei einzelnen feierlichen Gelegenheiten völlig außer Acht läßt.

Daß jene familiae, als vermögensrechtliche Totalitäten gedacht, bestimmte sacra hatten, und daß diese einen eigenen Platz im Systeme einnahmen, ist sehr leicht nachzuweisen; damit kann es dann keinem begründeten Zweifel mehr unterliegen, daß Festus auch nur sie mit seinem Ausdrucke bezeichnen wollte.

Bekanntlich erzählt Festus, daß man sprichwörtlich von einem recht glücklichen Zufall gesagt habe, es sei eine „sine sacris hereditas[1].“ Eben diesen Gedanken der hereditas sehen wir aber ausdrücklich in der erwähnten Stelle der zwölf Tafeln in den Worten ausgesprochen: „agnatus proximus familiam habeto.“ Es ist klar, daß familia und hereditas hier identisch sind, und daß mithin die meisten familiae, oder vermögensrechtlichen Persönlichkeiten in Rom bestimmte, an ihnen haftende sacra gehabt haben. Diese sacra sind wesentlich verschieden von den sacris pro gentibus; denn sie gehören keiner gens an, sondern dem einzelnen Vermögen, und sind nicht, wie die sacra gentilitia, auf vorrömische Zustände zurückzuführen, sondern auf einzelne Gelübde und Stiftungen. Eben so unterscheiden sie sich charakteristisch von den sacris pro singulis hominibus, denn sie hängen nicht von dem Leben des Einzelnen, oder von einem einmaligen Verhältniß desselben ab, sondern sind dauernd, so lange die familia, die vermögensrechtliche Persönlichkeit selbst, bleibt. Sie bilden also ein selbstständiges Glied; es sind sacra für das Wohl des einzelnen Vermögens, eben daher an dasselbe geknüpft, und mit ihm fortlebend. Hält man dieses fest, so ist es begreiflich, wie erst durch sie das ganze System der sacra ausgefüllt wird. Wenn

---

1 *Fest.* v. sine sacris hereditas.

einmal jeder Einzelne überhaupt durch Opfer vertreten werden soll, so ist es nothwendig, dieses vor Allem auch von der einzelnen familia anzuerkennen, weil sie eben die Fortsetzung der physischen Persönlichkeit bildet, und daher auch auf ihr lastet, was jene gelobte. Im Wesentlichen stimmt man wohl mit dieser Ansicht überein; es kommt aber darauf an, derselben im System ihre gehörige Stelle anzuweisen, und dazu giebt es keinen anderen richtigen Gesichtspunkt, als den von uns aufgestellten.

Schwieriger ist die Untersuchung über das Recht dieser sacra. Begegnen wir hier gleich manchen Punkten, die durch Savigny's Scharfsinn so aufgehellt sind, wie wenig andere in dem ganzen Gebiete der römischen Alterthümer, so giebt es doch andere, deren Aufklärung wir vielleicht nie vollkommen erhalten werden.

§. 41.

Das Recht der sacra pro familiis.

Wenn wir anerkennen, daß die sacra pro familiis sich auf die einzelnen vermögensrechtlichen Persönlichkeiten bezogen haben, daß Letzteren aber nicht durchgängig solche sacra oblagen, so müssen wir zuerst nach der Entstehung derselben in den Familien fragen, die sie vollziehen mußten. Man kann diese Frage kaum besser als mit den Worten des Cicero beantworten[1]: „Si quid deliberares, si quid tibi aut piandum aut instituendum fuisset religione domestica; tamen, instituto ceterorum vetere, ad pontificem detulisses“ Die religio domestica ist hier der äußere Grund, durch welchen der paterfamilias bewogen wird, ein solches sacrum zu geloben; der speciellen Anlässe konnten dann natürlich unendlich viele sein. Ganz analog besteht das Verhältniß der frommen Stiftungen der Katholiken, ihrer Messen, Dotationen u. s. w. Wir besitzen unter den römischen Inschriften eine, die uns beispielsweise zeigt, wie dergleichen sacra entstanden sein mögen, und die zugleich in mancher anderen Beziehung wichtig ist:

1 *Cic.* pr. domo c. 51.

„Deo aeterno
pro restituta valetudine ex voto aediculam T. Antonius Felicianus d. addicit et conjunctum fundum trinum et tricenum jugerum cum oleto. Patet quoque versus p. D. LXXX. Ex annuo vectigali heres die natali ejus 3. Kal. Sept, peractis sacris, dato epulum capulatis sacerdotibus augustalibus, cum his et Samniti caetero populo nostro Allifano crusta et mulsum ex XXV. Si neglexerit, dolove malo sumtui pepercerit, fructus et mancipium capulati sacerdotes fundi adeunto[1]".

Wir sehen einen Kranken, der für die Herstellung ein Gelübde thut, und dieses vollziehend, eine Stiftung errichtet, die seinem Erben zu prästiren, auferlegt wird. Es ist hier ein Opfer, das von nun an der familia angehört; der Erbe, wer er auch sei, kann sich dieser Verpflichtung nicht mehr entziehen. Die Stiftung ist somit eins von den sacris pro familiis geworden, gerade in dem Sinne, in welchem der Begriff der familia oben von uns bestimmt wurde.

So weit ist die Sache einfach. Allein nun entsteht eine Schwierigkeit durch Cicero's Bestimmung, daß die sacra perpetua sein sollen. Diese Bestimmung hat er aus den zwölf Tafeln in sein Werk „de legibus" aufgenommen, und sie kann offenbar auf nichts anders bezogen werden, als auf die sacra pro familiis. Cicero's Worte sind: „De sacris autem — haec sit una sententia, ut conserventur semper, et deinceps familiis prodantur, et ut in lege posui, perpetua sint sacra[2]." Hieraus würde hervor-

1 Diese Inschrift steht bei Gruter (Thes. inscriptionum), aus Fabricius genommen, nur unter den spuriis und suppositis fol. III, b. Spanheim hat sie unter des Pyrrhus Ligorius Msc. neu abgeschrieben gefunden und Reinesius mitgetheilt, bei dem sie daher in das Syntagma Inscript. aufgenommen ist. Cl. I, 269. Bei Gruter fehlt „Deo aeterno." Reinesius liest „Anonius", Gruter „Anionius." Nach dem cognomen Felicianus, was auch ungefähr das Alter der Inschrift bestimmen mag, habe ich nicht gezweifelt, „Antonius" in den Text aufzunehmen. Statt addicit et, wie Reinesius hat, liest Gruter addicit ei. —

2 De legg. II, 19.

gehen, daß solche sacra, die der Einzelne als Stiftung gelobte, ipso jure, dem Gesetz zufolge, perpetua sein müßten. Allein dem scheint wiederum geradezu das entgegenzustehen, was er an einer anderen Stelle sagt: „Hoc posito, haec jura pontificum autoritate consecuta sunt, ut ne morte patrisfamilias sacrorum memoria occideret, et his esset ea adjuncta, ad quos ejusdem morte pecunia venerit[1].“ Die Perpetuität der sacra pro familiis, die diesem nach an sich unzweifelhaft ist, scheint somit auf zwei sich widersprechende Quellen bezogen zu werden, auf das ausdrückliche Gesetz, und auf die bloße autoritas Pontificum. Ja letztere erhärtet der Autor noch bestimmter in den Worten: „sacra cum pecunia pontificum autoritate, nulla lege, conjuncta sunt[2].“ Vergleicht man hiemit die Art und Weise, wie die sacra in der angeführten inscriptio perpetuirt werden, so erhellen drei Arten als Entstehung unserer sacra. Das Gesetz, die auctoritas Pontificum und die testamentarische Verfügung. Bei der letzten scheint weder das Gesetz noch die auctoritas Pontificum nothwendig; die Verfügung gilt, dem anderweitigen testamentarischen Charakter analog offenbar exclusiv, wie es auch schon die zwölf Tafeln anerkennen: „paterfamilias suae rei uti legassit, ita jus esto.“ Der Erbe war durch das bloße Testament zur Erfüllung der auferlegten Verpflichtung gezwungen. Außerdem aber fordern dann die Worte des Cicero, daß die Dauer der sacra durch das Gesetz bestimmt werde, indem sie hiermit im Widerspruch zugleich die auctoritas Pontificum als andere Quelle anführen. Dieses ist nur auf folgende Weise zu lösen.

Festus berichtet: „Quod — privati suae religionis causa aliquid — — Deo dedicent, id Pontifices Romanos non existimare sacrum; at siqua sacra privata suscepta

1 *Cic.* l. l.

2 Ibid. c. 21. Savigny bemerkt (a. a. O. S. 363. Anm. 3.), daß pecunia in diesen beiden Stellen des Cicero alles bezeichne, was im Vermögen ist. (*Fest.* v. Pecunia). Hier hat es noch eine etwas speciellere Bedeutung; vergl. was sofort unten über das conjunctum esse cum pecunia bemerkt ist.

sunt, quae ex instituto Pontificum stato die, aut certo loco facienda sint, ea sacra appellari, tanquam sacrificium[1].“ Diese Stelle erklärt uns nun deutlich den Widerspruch des Cicero. Die sacra privata suscepta, das heißt, die Gelübde der Opfer sind an sich nichts absolut Bindendes und Dauerndes; ja das Opfer, was bloß auf ein Privatgelübde hin vollzogen wird, ist gar kein sacrum, wird nicht einmal sacrum genannt. Dies vorausgesetzt, war es unmöglich, daß die zwölf Tafeln mit ihrem Ausdruck: „sacra perpetua sunto“ etwas anderes bezeichnen konnten, als die sacra, welche von den Einzelnen gelobt, zugleich von den Pontifices wirklich als solche anerkannt, und mit einem bestimmten Ort und einer bestimmten Zeit versehen worden waren. Jene sind dann die eigentlichen sacra perpetua, und das Anzeigen und die Bestätigung derselben bei den Pontifices ist es, worauf sich die obige Stelle des Cicero aus seiner Rede pro domo bezieht. Es ist daher ganz richtig, wenn man sagt, daß die sacra auctoritate Pontificum bestimmt, lege aber perpetua geworden sind. Denn indem sie „ad Pontifices deferuntur“ und diese ihnen Ort und Zeit bestimmen, werden sie eben perpetua. So lange dieses nicht geschehen ist, tritt der Grundsatz ein „sacrum non existimari ea“; sie sind noch keine sacra und werden auch nicht so benannt. Es ist sehr begreiflich, daß dieses nicht in den Inschriften erwähnt wird, deshalb aber nicht weniger anzunehmen, daß der Hergang ein solcher gewesen. Daß solche sacra nun perpetua, nothwendig zu vollziehende und an dem Vermögen haftende waren, läßt sich als eine natürliche Folge schon davon erklären, daß alles, was sacrum war, zugleich publicum ist; jedes publicum aber steht über der Willkür des Einzelnen, und ist durch ihn nicht aufhebbar; dasselbe gilt von den sacris, die dem technischen Begriffe derselben entsprechen. Beide Stellen ergänzen und bedingen sich daher gegenseitig, so daß durchaus kein wahrer Widerspruch anzunehmen ist.

---

1 *Festus* v. sacer mons.

Indessen ist hiermit doch noch nicht klar, was es heißt, daß die sacra durch die Autorität der Pontifices „cum pecunia conjuncta sunt." Soll pecunia hier ganz einfach das Vermögen bedeuten, so liegt eine Tautologie darin; denn es versteht sich von selbst, daß die sacra mit dem Vermögen, der familia perpetua, verbunden sein müssen, um selbst perpetua zu werden; und jedenfalls bleibt damit unerklärt, was es bedeuten soll, wenn Cicero sagt „sacra cum pecunia — nulla lege conjuncta sunt." Die lex XII tab. spricht doch ausdrücklich genug; ja, man mag selbst annehmen, daß die sacra vor den XII Tafeln nicht durch ein Gesetz zu perpetuis geschaffen wurden, so konnte doch Cicero wenigstens dieses nicht mehr sagen. Allein auch dieser scheinbare Widerspruch löset sich, wenn wir den ganzen Gang der Stelle, in welcher diese Worte vorkommen, genauer betrachten. Es ergiebt sich nämlich sogleich, daß, wenn die sacra zugleich perpetua und zugleich an die vermögensrechtliche Persönlichkeit geknüpft waren, bei der Erbfolge sich eine Reihe einzelner Fälle herausstellen mußte, in welchen das Verhältniß fraglich werden konnte. Zunächst vertheilte sich die hereditas oder familia unter mehrere Erben, dann erhielten Legatare einen großen Theil; auch konnte usucapio pro herede stattfinden, endlich die ganze hereditas im Concurse aufgehen. In diesen Fällen sollte nun der gesetzliche Grundsatz aufrecht erhalten werden, daß die sacra perpetua sein sollten. War nur ein Erbe da, so war das Verhältniß einfach; allein gab es mehrere, so fragte es sich, nach welchem Verhältniß die Obliegenheit zur Vollziehung der sacra vertheilt werden solle. Hierüber giebt es durchaus kein Gesetz. Die nothwendige, unbedingte Verpflichtung der Erben hätte man wohl zur Noth aus den XII Tafeln ableiten können, auf keine Weise aber den Uebergang der sacra auf Legatare, den Usucapienten und die Concursgläubiger. Gerade dieses ist es, was durch die auctoritas Pontificum eingeführt ist, und wovon Cicero sagt: „video, quae sint in pontificio jure[1]." Die Pontifices stellten

[1] Cic. de legg. II, 23.

den Grundsatz auf, daß die sacra mit dem Vermögen als allgemeine Last verbunden sein, und pro rata parte auf die Honorirten dieses onus übergehen sollten, so daß dem theilweisen Uebergang des Vermögens, der pecunia, stets die theilweise Verpflichtung zu den sacris folge. Die Stelle des Cicero in den Gesetzen enthält wesentlich die Entwikkelung jenes Grundsatzes für die Hauptfälle der Zersplitterung des Vermögens. Eben weil aber für die Familie das Recht der sacra nur durch die kirchenrechtlichen Werke der Pontifices eingeführt und bestimmt ist, sagt der Redner ganz richtig: „sacra cum pecunia pontificum auctoritate, nulla lege, conjuncta sunt.“ Auf diese Weise erklärt sich der Gedanke Cicero's einfach und dem ganzen römischen Kirchenrecht entsprechend. Das hierher gehörige Recht für den Uebergang der sacra hat übrigens Savigny in der casuellen Entwickelung so klar und vollständig erörtert, daß wir, da doch weder etwas Neues, noch gar etwas Richtigeres angeführt werden könnte, nur einfach auf ihn verweisen[1].

Wenn nun aber die sacra pro familiis gleich perpetua sind, und nicht bloß so lange dauern, als die ursprüngliche, vermögensrechtliche Persönlichkeit selbst, sondern sogar bei der Zersplitterung derselben auf die einzelnen Successoren übergehen, so giebt es dennoch Fälle, durch welche sie aufgehoben werden können. Wir haben diese Aufhebung der sacra, die auch bei den Gentilopfern vorkommt, bis hierher zurückgestellt, um sie mit einem Blicke umfassen zu können. Etwas Wesentliches ist uns freilich durch Savigny's Abhandlung nicht mehr zu thun übrig geblieben, und so sollen hier auch nur die hauptsächlichsten Gesichtspunkte, um das Material dem Systeme unterzuordnen, angegeben werden.

Bei den Gentilsacris ist die Befreiung nur eine Consequenz des allgemeinen Grundsatzes, daß man als Gentile, sobald die gens einmal sacra hatte, unbedingt zur Theilnahme an denselben verpflichtet war, indem man darnach auf gleiche

1 In der angef. Abhandl. S. 367. fgg.

Weise zu dieser Theilnahme gelangte, oder von ihr befreit wurde, je nachdem man Theilnehmer einer gens war, oder aus ihr heraustrat. Gehörte man durch Geburt, datio in adoptionem und arrogatio zur gens und ihren sacris, so verließ man diese Verhältnisse durch Tod, adoptio und arrogatio. Vollkommen richtig sagt Savigny, daß das Gebundensein an die gens und ihre sacra, oder das Aufhören desselben durch die technischen Ausdrücke in sacris constitutus, in sacra alicujus transire u. s. w. bezeichnet werde. Jene arrogatio geschah bei den Gentilen bekanntlich coram populo in den comitiis curiatis; da nun mit dem Gentilverhältnisse unmittelbar die Sacralverpflichtung verbunden war, so mußte gleichzeitig eine Entledigung von derselben geschehen, und diese, ebenfalls vor den comitiis curiatis vollzogen, war die detestatio sacrorum, das ist ein feierliches Lossagen von der alten gens und den sacris gentilitiis zugleich[1]. — Diese detestatio sacrorum galt aber nur für Patrizier und die gentes derselben; wollte ein Plebejer etwa arrogirt werden, so konnte, da derselbe zu den Curiatcomitien und ihren Verhandlungen nicht Zutritt hatte, auch kein Lossagen von seiner gens, wenn er eine solche oder ein Aehnliches hatte, stattfinden; die arrogatio der Plebejer geschah daher einfach vor dem Prätor. Gesetzt aber, derselbe hätte von seiner familia bestimmte sacra pro familia zu erfüllen gehabt, so mußten diese nothwendig für ihn untergehen, da ja die familia, das sui juris esse des Arrogirten mit der arrogatio aufhörte. Auf welche Weise sollte er sich derselben nun entledigen? Ganz sie mit Stillschweigen übergehen, wäre zu entschieden gegen die Grundbegriffe der Römer gewesen; wie daher die arrogatio stattgefunden hat vor dem Prätor, so hat es unzweifelhaft auch ein Lossagen von den sacris vor ihm gegeben, und dies ist es, was, meiner Meinung nach, Cicero mit dem Ausdrucke „alienatio sacrorum“ bezeichnet[2].

1 S. Sav. Abhandl. S. 399. fgg.

2 *Cic.* Orator. cap. 42. „An quibus verbis sacrorum alienatio fiat, docere honestum est, ut est; quibus ipsa sacra retineri defendique possint, non honestum est?“

Die Patrizier hatten für die Befreiung von ihren sacris die detestatio, die auf keine Weise den Plebejern zustand; sie können daher nicht zugleich auch die alienatio gehabt haben; will man diese jetzt den Plebejern nicht zuschreiben, so findet sich nirgends eine Spur, wie diese ihrer sacra in den einzelnen Fällen sich hätten entledigen können. Es bleibt nichts übrig, als die alienatio einfach für das plebejische Surrogat der patrizischen detestatio zu erklären. Die Behauptung Savigny's[1], daß beide Arten identisch seien, kann nichts für sich anführen; dagegen aber streitet, daß für die Patrizier der Ausdruck detestatio offenbar technisch ist, und an eine doppelte Bezeichnung für einen juristischen Act neben seinem terminus technicus erst zuletzt gedacht werden darf. Unsere Erklärung hätte überdies auch hier den Gegensatz zwischen Patriziern und Plebejern in den eigenthümlichen Instituten derselben wiedergefunden, und dürfte daher um so weniger einem begründeten Zweifel unterliegen.

Was so eben hinsichtlich des Aufhörens der plebejischen **sacra pro familiis** bemerkt ward, gilt natürlich auch für die Patrizier. Durch arrogatio hört seine vermögensrechtliche Persönlichkeit auf, er wird frei von diesen sacris und detestirt sie. Cicero spricht indeß nur, unter der Voraussetzung, daß die sacra pro familiis durch den Tod des Verpflichteten erledigt seien, von ihrem Uebergange; ich nehme daher an, daß derselbe bei einer successio per universitatem inter vivos nie stattgefunden. So viel ich weiß, widerlegt mich keine Stelle, die einen Zwang zum Gegentheil enthielte; das scheint aber um so bedenklicher, als ein solches onus wohl mehr denn einmal befohlen worden wäre. Jedenfalls mußte indeß der ursprüngliche Inhaber die sacra auch in den letzteren Fällen detestiren oder alieniren, da sie an das Vermögen geknüpft waren und mit demselben wenigstens aus seinen Händen kamen, mochten sie nun untergehen oder übertragen werden. Wegen dieses Zusammenhanges mit dem Vermögen hat auch die väterliche Gewalt auf die sacra keinen Einfluß, so daß nach

1 A. a. O. S. 402.

Savigny's[1] richtiger Bemerkung der emancipirte Sohn, wenn er Erbe war, die sacra übernehmen mußte, der enterbte suus aber frei davon blieb.

Sind nun jenes die Arten, wie die Männer die Sacralverpflichtung aufhoben, so giebt es noch eine, die den Frauen eigenthümlich ist, die „senes ad coemptiones faciendas reperti." Die mannichfachen Ansichten über diese senes sind bekannt; es dürfte indeß bei unbefangener Betrachtung wohl keinem erheblichen Zweifel unterliegen, daß Savigny die allein richtige Erklärung dieses Instituts gegeben hat[2]. Wir können dieselbe als bekannt voraussetzen; sie entspricht ganz dem Wesen der sacra, wie den juristischen Ansichten der Römer, und bildet, neben der detestatio und alienatio, das dritte Glied unter den Arten der Entledigung von den sacris pro familiis. —

Man könnte noch schließlich über das Ritual bei den sacris pro familiis mancherlei Hypothesen aufstellen; allein es würden dieselben ziemlich aller Begründung entbehren. Nur so viel ist gewiß, daß, wie Festus berichtet, die Pontifices den Tag und den Ort bestimmten (s. oben S. 207), und daß die Art und Weise der Verrichtung von den Priestern abhing. Die Kosten, oder lieber der Umfang der Opfer bestimmte sich nach der Summe, die der Gelobende dafür aussetzte. Wir machen hier noch einmal auf die angeführte Inschrift als Beispiel aufmerksam, denn für mehr kann sie nicht wohl gelten, selbst wenn sie ächt ist. Ob eine Verpfändung, wie sie dort an die sacerdotes erwähnt wird, häufiger gewesen ist, läßt sich schwerlich sagen. Die Worte selbst bedürfen keines weiteren Commentars.

Dritte Abtheilung.

§. 42.

Sacra pro singulis hominibus.

Die letzte Gattung der sacra privata sind die sacra pro singulis hominibus. Der Grundgedanke derselben besteht

1 A. a. O. S. 400.

2 A. a. O. S. 387. fgg.

darin, die einzelnen Ereignisse des Lebens mit einem bestimmten Opfer zu feiern und dadurch gleichsam zu weihen. Sie sind auf diese Weise wesentlich von den sacris pro familiis verschieden. Die letzteren bleiben durchaus gleichgültig gegen die bestimmten Vorfälle der Zeit; sie halten sich an die familia, an das Vermögen und vertreten im Allgemeinen, ohne genauere Beziehung auf die persönlichen Inhaber, das Wohl desselben. Bei den sacris pro singulis hominibus ist das Verhältniß umgekehrt; sie entstehen mit dem Ereignisse, für welches sie dargebracht werden, und gehen mit ihm unter; allerdings können sie perpetuirt werden, aber alsdann verlieren sie ihren Charakter und werden sacra pro familiis.

Daß es nun solche, ganz allein auf einzelne Fälle berechnet gewesene sacra gegeben, läßt sich nicht leugnen; Savigny ist nur durch das Uebersehen dieses Punktes dazu verleitet, seine Emendationsvorschläge im Festus, die schon berührt sind, aufzustellen. Es bedarf daher nach dem Obigen keiner weiteren Erklärung, warum seine Ansicht falsch sei, sobald wir diese sacra pro singulis hominibus als eigene, selbstständige Gattung nachweisen.

Festus kommt uns auch hier, und wahrscheinlich wieder als Excerptor aus einem wichtigern Werke, vor Allen zu Hülfe. Er sagt nämlich: „Privatae feriae vocantur sacrorum propriorum, velut dies natales, operationis, denecales[1].“

Wir wissen allerdings über diese Arten der Privatsacra im engsten Sinne nur wenig; auch umfassen sie nicht alle Arten, wie schon das „velut“ andeutet. Indessen haben wir hier doch zuerst eine bestimmte Angabe darüber, daß jene dies natales, operationis, denecales nicht bloß Feiertage, sondern auch mit Opfern, sacris, verbunden gewesen sind; denn in der Uebersetzung lautet der Anfang der Worte des Festus: „Privat-Ferien heißen die, welche bei den Opfern der Einzelnen stattfinden.“ Wir finden hier bestätigt, worauf wir schon im

1 *Festus* v. privatae feriae.

ersten Theile hingewiesen haben, daß allenthalben, wo die Späteren bloß das Wort **Feriae** gebrauchen, immer ein Opfer hinzugedacht werden müsse. Steht es darnach im Allgemeinen fest, daß bei besonderen Privatgelegenheiten, gewöhnlicher Sitte zufolge, Opfer und Ferien abgehalten sind, so wollen wir, in soweit es die Grenze unserer Aufgabe gestattet, die einzelnen Punkte jetzt genauer beleuchten.

Eine zu allen Zeiten und bei allen Völkern gewöhnliche Sitte ist es, den **Geburtstag** eines Menschen auf irgend eine Weise feierlich zu begehen. Wir finden dieselbe bei den Römern gleichfalls vor; die Feier aber nimmt hier sogleich die Gestalt eines Opfers an. Darf man die Inschrift, die wir angeführt haben, für ächt halten, so läßt sich nicht allein schließen, daß die Römer ihren dies natalis während ihres Lebens gottesdienstlich begingen, sondern, daß dieser Tag ihnen so hoch in Ansehen stand, daß sie ihn sogar als sacrum zu perpetuiren trachteten, da es doch an sich natürlich war, daß seine Feier durchaus eben so gut von dem Belieben des Einzelnen abhing, als bei uns. Es ließe sich Letzteres, wenn es nicht schon aus der Sache selbst folgte, noch durch die Worte Macrob's beweisen[1]. Nachdem er die feriae publicae und die feriae propriae — worunter er die gentilitiae versteht — angegeben, fährt er fort: „**sunt singulorum** (sc. feriae) **ut natalium susceptiones.**" Suscipere heißt aber: die Opfer unternehmen, **bestimmen**; eben weil das sacrum natale von der Willkühr des Einzelnen abhängt, nennt Macrob es **singulorum** feriae (oder sacra), ganz identisch mit den sacris propriis des Festus. Mit welcher Art Opfer jedoch die feriae gefeiert sind, und ob **nothwendig** mit der Feier des Geburtstages ein Opfer verbunden sein mußte, wird sich schwerlich ermitteln lassen; Letzteres dürfte indessen für die frühere Zeit mehr als wahrscheinlich sein, während man später vielleicht weniger an den Gottesdienst, als an den Fest- und Schmausetag dachte.

---

1 *Macrob.* Sat. I, 16.

Die zweite hier einschlagende Art sind die **sacra operationis**. Es ist im Allgemeinen das Verständniß dieses Ausdrucks leicht; indessen dürfte es doch schwer halten, etwas Genaueres darüber zu sagen, wenn nicht auch hier Macrob nähere Auskunft böte. Er fährt in der von uns benutzten Stelle fort: — „apud veteres quoque, qui nominasset Salutem, Semoniam, Sejam, Segetiam, Tutilinam, ferias observabat.“ Halten wir dieses mit den Worten des Festus zusammen, so ergiebt sich leicht Folgendes. War es einmal die Absicht des Einzelnen, bei irgend einer Unternehmung ein Opfer darzubringen, so mußte dieses auch einem bestimmten Gotte dargebracht und dieser daher bei Vollziehung des Opfers, vor dem Anfange der operatio, angerufen werden, „nominabatur.“ Freilich hat Macrob seine Worte etwas wunderlich gestellt, so daß er sich offenbar selbst nicht ganz klar über das war, was er berichtete. Ihm zufolge könnte es allerdings scheinen, als ob man in der älteren Zeit bloß deshalb Opfer gebracht hätte, weil man die Gottheiten, die er anführt, einmal zufällig nannte, was, abgesehen von der inneren Absurdität, aller richtigen Auffassung gänzlich widerspräche. Man rief im Gegentheil bei jedem wichtigen Unternehmen die Gottheiten an, indem man ihnen für das Gelingen derselben ein Opfer brachte. Dies ist unzweifelhaft die wahre Bedeutung der Worte des Macrob, und so aufgefaßt, entsprechen sie ganz dem religiösen Sinne der Römer in der ältesten Zeit. Auch die Namen der Gottheiten deuten entschieden auf etwas Aehnliches hin. Die Salus und Tutilina sind die Götter der glücklichen Vollendung und des Schutzes, die Semonia, Seja und Segetia beziehen sich, wie es ziemlich klar ist, auf landwirthschaftliche Interessen. Wir erinnern uns der obigen Stelle bei Varro[1], wo er zwölf Götter anführt; vielleicht darf man die Hypothese setzen, daß auf gleiche Weise diesen Göttern, wenn der Einzelne es für angemessen hielt, unter Anrufung ihres Namens und Herabflehung ihres Schutzes, Opfer dargebracht

1 de R. R. I, I.

wurden. Zu weit würde man indessen wohl gehen, wollte man alle jene Götter nur auf den Landbau beziehen, obwohl es sich nicht leugnen läßt, daß auf der einen Seite wirklich fast alle Beispiele darauf hinzielen, auf der andern eben der glückliche Erfolg des Landbaues am meisten als von den Kräften der Natur abhängig erscheint. — Jedenfalls aber wird das Angeführte genügen, darzuthun, daß solche Opfer der Unternehmung oder des Vorhabens in aller Beziehung sacra singulorum hominum sind, die nur für den einzelnen Fall gelobt und für ihn vollzogen werden.

Die dritte Art dieser sacra sind nun die sacra denecalia oder feriae denecales, von denen Cicero sagt: „denecales, quae a nece appellatae sunt, quia residentur mortui[1].“ — Mit dem Begräbnisse ist nicht weniger, wie mit dem Geburtstage, eine heilige Feier verbunden. Die Ausdrücke feriae oder dies denecales bezeichnen aber den ganzen Tag, die ganze Feier, wovon das eigentliche Opfer nur einen verhältnißmäßig geringen Theil bildet. Es ist bekannt genug, daß die Begräbnißfeierlichkeiten schon in den ältesten Zeiten so sehr an Aufwand und Umfang zugenommen hatten, daß bereits die XII Tafeln sich darüber sehr bestimmt auszusprechen und das Maaß des Luxus so genau wie möglich anzugeben für nöthig hielten[2]. Wie wenig solche polizeiliche Vorschriften nützen, wenn einmal die Sitte den Aufwand fordert, ist auch wohl aus unseren Tagen bekannt; ob sich daher ausnahmsweise die Römer in dieser Beziehung viel nach ihrem Grundgesetze gerichtet, läßt sich schwer sagen; gewiß ist nur, daß zu Cicero's Zeit die Verschwendung auch in dieser Beziehung sehr groß war[3]. Das eigentliche Opfer scheint dabei eine besondere Bedeutung gehabt zu haben. Nach Cicero's Worten hatte man ein doppeltes: das eine, ein Widder, ward den Laren gebracht, das andere, eine

---

1 *Cic.* de legg. II, 22.

2 *Cic.* de legg. II, 23. seq.

3 *Cic.* de legg. II, 14.

porca, der Reinigung der Familie[1]. Cicero nennt letzteres eine „porca heredi contracta[2],“ woraus wir schließen, daß durch dies Opfer angedeutet werden sollte, es habe der Erbe seine Hauptpflicht, die Bestattung des Erblassers, vollzogen, und dürfe nunmehr — was ihm vorher wohl nicht zustand — die Erbschaft antreten. Als Beweis führen wir an, daß P. Mucius (Scaevola) entschied: wenn jemand auf dem Meere untergegangen sei, so solle die Familie als ihrer Beerdigungspflicht entledigt angesehen werden, — nur das kann der Ausdruck „familia pura“ bedeuten, — und zwar: „quod os supra terram non exstaret;“ zugleich habe dann der Erbe das Recht, die porca als ein piaculum zu opfern, „porcam heredi esse contractam.“ War mithin der Erblasser auf dem Lande verblichen, „ut os supra terram exstaret,“ so mußte der Erbe denselben gewiß erst, nach den Regeln der Römer, feierlich, „gleba injecta,“ — wie der technische Ausdruck war, — zur Ruhe bestatten, dann erst konnte das Opfer der porca contracta zur Reinigung der Familie stattfinden.

Daß ein solches doppeltes Opfer, oder doch ein zweifacher Abschnitt der sacra denecalia, stattgefunden, wird man, wenn man sich auch durch Cicero nicht für überzeugt halten sollte, noch von Macrob angedeutet finden. Dieser zählt als zweite Art seiner feriae singulorum hominum die feriae „funerum atque expiationum[3]“ auf; es liegt zu nahe, das erste auf das Opfer der eigentlichen Beerdigung, „quod Lare vervecibus fit,“ das zweite auf das Sühnopfer des Erben, die „porca contracta,“ zu beziehen, als daß man einen begründeten Zweifel dagegen hegen könnte. Den übrigen Theil der Begräbnißfeierlichkeiten, die Naeniae, und den Ritus bei'm Begraben selbst zu beschreiben, halten wir für überflüssig, da dies im Ganzen bekannte Dinge sind und wir jedenfalls nur Altes wiederholen könnten. —

1 *Cic.* de legg. II, 22. „Neque necesse est edisseri a nobis — quod genus sacrificii Lare vervecibus fiat, quaeque in porca contracta sint.“

2 *Cic.* l. l.

3 *Macrob.* Sat. l. l.

Dieses sind nun die drei Hauptarten der Sacra pro singulis hominibus, die Festus die „privatae feriae sacrorum propriorum" nennt. Es mangelt ihm indessen noch eine sehr wichtige Species, die gleichfalls unter jenen allgemeinen Begriff fällt, das Opfer bei Eingehung der Ehe[1]. Wir haben über dasselbe zwar wenig Nachrichten, indessen doch hinreichende, um es hier als eine eigene und bestimmte Art aufstellen zu können.

Zwei Arten der Ehe giebt es, bei welchen wir mit Gewißheit einen Sacralritus nachweisen können: die confarreatio und die coemtio. Ueber die erste sagt bekanntlich Gajus[2]: „Farreo in manum conveniunt per quoddam genus sacrificii..... farreo fit[3], in quo farreus panis adhibetur;" und Ulpian[4]: „Farreo convenit uxor in manum certis verbis, testibus X praesentibus et solemni sacrificio facto, in quo panis quoque farreus adhibetur." Mehr wissen wir über den Ritus der Confarreatio nicht; was dabei geopfert wurde, ist unbekannt; ja, es dürfte zweifelhaft sein, ob wir, selbst wenn die Lücke des Gajus aufgefunden würde, etwas Bestimmteres aus ihm erfahren würden. Wir werden uns daher mit der Gewißheit begnügen müssen, daß ein sacrificium bei dieser Ehe stattgefunden hat; denn auch die Nachricht des Varro: „quod nuptiarum initio antiqui reges ac sublimes viri in Hetruria in conjunctione nuptiali, nova nupta et novus maritus primum porcam immolant. Prisci quoque Latini et etiam Graeci in Italia idem factitasse videntur[5]" — darf man schwerlich auf die Confarreatio beziehen, so daß man annähme, dieselbe sei mit einer

1 *Quinctil.* Inst. I, 8. *Ovid* Metamorph. VII, v. 700.
„Alter agebatur post sacra jugalia mensis."
Hotomannus de vet. rit. nupt. c. 29. in *Graev.* Thesaur. VIII, p. 1141.

2 *Gaj.* I, 112.

3 Vergl. die Restitutionen der Lücke von den Herausgebern. Göschen liest: „sacrificii, quod adoreo farre fit, i. e. in quo" etc.

4 *Ulp.* fragm. Tit. IX.

5 *Varro* de R. R. II, cap. 4.

porca gefeiert. Dagegen spricht zu deutlich, daß Varro diese Sitte nach Etrurien und in die vorrömische Zeit zu den Latinen und Griechen in Italien versetzt. Wäre wirklich die porca das Opfer bei der Confarreatio gewesen, so würde er gewiß nicht unterlassen haben, darauf aufmerksam zu machen, da ja die ganze Stelle die Bedeutung der porca bei den Opfern überhaupt abzuhandeln bestimmt war, und gewiß niemand besser die Confarreatio kannte, als Varro. So leicht daher hier eine Conjectur ist, so schwer dürfte jeder, auch nur einigermaßen sichere Beweis sein.

Die Confarreatio war die alte strenge Ehe der Patrizier; ob sie die Coemtio auch für sich in Anspruch genommen haben, ist schwer zu bestimmen; indessen scheint es, daß man folgende Stelle des Varro nur auf die Letztere beziehen kann, wonach, wenn dieses richtig ist, dieselbe für die Plebejer die Stelle der Confarreatio vertreten hätte. „Nubentes veteri lege Romana asses tres ad maritum venientes solebant ferre; unum quem in manu tenerent t a n q u a m e m e n d i c a u s a marito dare, alium quem in pede haberent, in foco L a r u m f a m i l i a r i u m ponere, tertium in sacciperione cum condidissent, c o m p i t o v i c i n a l i solere resonare[1].“ Es würde uns zu weit führen, den Ritus der Heirathen genauer zu untersuchen; allein es ist offenbar, daß dieses Opfer eines Aß am Altare der Laren und an dem Nachbar-Compitum n i c h t p a t r i z i s c h ist. Die Patrizier gehören, wie es oben schon gesagt ward, nicht zu den compitis; das Opfer ist daher plebejisch. Wegen obiger Worte aber: „tanquam emendi causa,“ zusammengehalten mit den Ausdrücken des Gajus: „Coemptione in manum conveniunt per mancipationem, quae fit per q u a n d a m i m a g i n a r i a m v e n d i t i o n e m[2],“ — dürfte man die ganze Sitte vielleicht auf die Coemtio beziehen, so daß das Opfer der beiden Asse das genus sacrificii für die Coemtio, als eigenthümlich plebejisches Institut, bildete, wie

---

1 *Varron. Fr.* apud Nonium. (Fragm. p. 55.)

2 *Gaj.* I, §. 113.

die patrizische Confarreatio das ihrige hatte. Indessen soll es uns nicht entgehen, daß diese Ansicht auf nichts mehr Anspruch machen darf, als eine Hypothese zu sein.

Hiermit schließen wir unser System des römischen Sacralrechts, das seinen Zweck erfüllt hat, wenn es den Grundriß desselben in kurzem, aber faßlichem Ueberblicke darlegt. Wir wiederholen es, wenn irgendwo es erlaubt ist, sich auf die Schwierigkeit des Stoffes zu berufen, um die Mängel der Bearbeitung verzeihlicher erscheinen zu lassen; so ist es gewiß hier der Fall. Das, was unsere Arbeit hervorgerufen, das entschiedene Bedürfniß einer festen Grundlage für das römische Sacralrecht und seine Behandlung, muß auch das Streben nach jenem Ziele in seinem rechten Lichte erscheinen lassen.

Zweite Abhandlung.

Das Provocationsverfahren der Römer.

Einleitung.

Es könnte nicht ohne den heilsamsten Einfluß auf die wissenschaftliche Bearbeitung des Alterthums bleiben, wenn es für jede Darstellung aus demselben zur nothwendigen Bedingung erhoben würde, den Untersuchungen selbst eine kurze Skizzirung des Standpunktes, auf welchem die zu behandelnde Frage gegenwärtig steht, voraufzuschicken. Denn Niemand wird leugnen, daß nichts damit gewonnen ist, etwas Einzelnes für sich zu wissen, sofern es nicht in seinem Zusammenhange mit dem Ganzen der bestimmten Wissenschaft aufgefaßt und entwickelt wird. Die einzelne Frage hat aber mit dem allgemeinen wissenschaftlichen Bewußtsein nur dadurch eine innere Verbindung, daß sie uns eben auf dem für das ganze Gebiet gemeinsamen Standpunkt entsteht. Wie daher durch seine Bezeichnung dem Leser klar wird, was den Schriftsteller zur Aufstellung der Frage überhaupt bewogen hat, so wird ihm dadurch zugleich die Art und Weise der Behandlung veranschaulicht und, was das Wichtigere ist, sich ihm selbe nicht mehr als eine subjective, sondern als eine nothwendige, durch den ganzen Gang der Entwickelung gebotene darstellen. Möge es uns daher erlaubt sein, ehe wir zur Behandlung unseres Thema's selbst übergehen, einen Blick auf die Geschichte der Wissenschaft der Alterthümer zu werfen, damit Weg und Ziel für unsere Abhandlung von dem angedeuteten Standpunkte aus ihre richtige Würdigung finden können.

Man darf Niebuhr's Werk und die großartigen Wirkungen desselben vereinzelt weder betrachten noch zu begreifen hoffen.

Er ist vielmehr der Hauptvertreter der ganzen Tendenz, die im Anfange unseres Jahrhunderts den Sieg über die frühere Literatur davon trug. Gerade er aber riß seine Gegenwart mit sich fort und wurde der Träger der heutigen Zeit, weil eben jene Tendenz nirgends so tief und so glänzend als bei ihm zur Erscheinung kam. Man hat freilich vor seinem Auftreten dieselben Gegenstände weder mit geringeren Kräften noch mit geringerem Interesse behandelt; allein das wesentlich unterscheidende Moment liegt darin, daß man eben so wenig von einer Anschauung der Totalität römischen und griechischen Lebens ausging als nach derselben mit Bewußtsein hinstrebte. Einzeln standen alle Untersuchungen da und glaubten ihre Aufgaben gelöst, wenn sie nur die Fragen beantworteten, deren Behandlung innerhalb der durch den Titel angedeuteten Sphäre gefordert werden konnte. Auf diese Weise wurden die Arbeiten selbst pedantisch und kleinlich, das Resultat weder erhebend noch fruchtbringend, weil man sich in gelehrten Einzelbeweisen überbot, die dennoch, einem organischen Gesammtbilde gegenüber, so wenig stichhaltig waren, daß die Resultate verschiedener Arbeiten neben einander nicht selten eine Unmöglichkeit waren. Niebuhr schlug den entgegengesetzten Weg ein. Indem sein berühmtes Werk offenbar nur die Darstellung des römischen Staats sein soll, wie er sich als ein organisches Ganze im Geiste des großen Classikers gestaltete, ist darin nichts aufgeführt, das als Einzelheit für sich stände, findet sich an dem ganzen Baume kein Blatt, das nicht Leben und Entwickelung der Totalität selbst verdankt. Die große That und die neueste Entwickelung in unserer Wissenschaft, daß wir von nun an durchaus nichts mehr als wirklich Einzelnes betrachten können und dürfen, gehört daher Niebuhr.

Es hat nun dieser Standpunkt eine Seite, die von den Späteren über die Grenze hinausgetrieben ist, innerhalb welcher sie allein als wahr gelten kann.

Das Ganze beruht auf dem Einzelnen und seiner concreten Gestaltung; es muß daher, damit jenes der Wirklichkeit entspreche, dieses vor allem festgestellt werden. Gerade das aber

ist bei dem Zustande unserer Quellen sehr oft nicht möglich, und hier entwickelte sich bald die Schule derjenigen, die mit einer oftmals sehr unbestimmten Vorstellung von dem Allgemeinen die besondere Form des Einzelnen ersetzen zu können glaubten. Man erschuf sich eine aprioristische Grundanschauung, zwängte, in diese alles hinein, was von den vergangenen Zuständen berichtet wird, ersetzte nach Gutdünken das Fehlende und änderte das Widersprechende. Es ist unnöthig, auf die einzelnen Erscheinungen in dieser Beziehung aufmerksam zu machen; als Resultat im Allgemeinen stellte sich heraus, daß die Untersuchungen über die singulären Institute selbst ganz in den Hintergrund gedrängt wurden: man vernachlässigte sie, weil man, ohne besondere, überdies mühvolle und nicht selten fruchtlose Forschungen, den Schlüssel zu ihrer Erklärung in Händen zu haben glaubte; ja man hieß wohl gar den, der sie schüchtern für nothwendig zu erklären wagte, pedantisch und einseitig.

Die Wissenschaft umkreiste hiernach Niebuhr mit ihren Extremen. Gerade wie vor seiner Erscheinung die Einzelresultate einseitig und falsch waren, weil man den Zusammenhang der einzelnen Institute mit der Allgemeinheit vernachlässigte, so mußten nach seiner Erscheinung die Totalansichten einseitig werden, weil man die Mühe scheute, das organische Staatsganze auf seinen Singularitäten zu begründen. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß die Keime zu der letzteren Manier sich bereits in Niebuhr selbst angedeutet finden.

Jede Erscheinung provocirt zugleich ihren Gegensatz. Es mußte auch gegen die zweite Art der Behandlung sich bald eine entschiedene Reaction zeigen, die wiederum auf das Einzelne zurückging und dieses in allen seinen Punkten zuerst zu erfassen bemüht war. Bleibt es aber nothwendig wahr, was vorhin bemerkt ward, daß die allgemeine Anschauung erst durch genaues Betrachten des Einzelnen entstehen und in diesem zur wahren Entwicklung gelangen kann, so liegt darin ein entschiedener Fortschritt, und er ist hier der Charakter unserer Gegenwart. Diese vermittelt beide Gegensätze, indem sie, auf der einen Seite

an einzelnen glänzenden Beispielen in der Singulardarstellung haltend, deren auch die neueste Zeit erzeugte, mehr und mehr in der Wissenschaft Platz greift, ohne darum auf der anderen Seite die Gegner, neben welchen sie nur nach gleicher Berechtigung hinstrebt, mit ihren Totalitätsanschauungen zu verdrängen. Solche Methode verhindert, daß man nicht in unbestimmten Bildern und Worten den Kern der Wissenschaft erreicht glaube, oder an dieselben das Gewonnene wieder verliere; denn Beides ist leicht der Fall, wo nicht eine feste historische Grundlage voraufgeht. Diese aber erfordert wiederum eine genaue Betrachtung jedes einzelnen Steins, den man zum Bau des Ganzen verwenden will, damit nicht das Vollendete der schärferen Kritik als ein nur scheinbar Vollendetes erscheine.

Von solchen Gesichtspunkten, die sich den in der Einleitung zur vorigen Abhandlung entwickelten anschließen, sind wir bei der Feststellung unserer Aufgabe ausgegangen. Es soll darnach die altrömische Provocatio, so weit es möglich ist, als ein selbstständiges, abgeschlossenes Institut dargestellt werden. Die Gründe, welche uns gerade diesen Gegenstand einer neuen Bearbeitung unterwerfen ließen, liegen nahe, wenn man einen Blick auf den Charakter des alten Strafprocesses, wie auf die literarischen Bestrebungen über unser Thema werfen will.

Was zuerst den allgemeinen Charakter des alten Strafverfahrens anbetrifft, so genügt es, an Folgendes zu erinnern. Gerade dort, wo das römische Recht sich von allen seinen Theilen am wenigsten complicirt ausgebildet hat, im Strafrecht, hat das Studium bei weitem die meisten Schwierigkeiten zu überwinden, weil sich das Verhältniß Roms einerseits zum übrigen Alterthume, andererseits zur neueren Zeit bei'm Strafrecht vielfach anders gestaltete, als bei den übrigen Rechtstheilen. Hinsichtlich der Disciplinen, mit Ausschluß des Strafrechts, und besonders in Bezug auf das jus privatum hat Rom eine vor allen bekannten Staaten der alten Welt ausgezeichnete Originalität. Zwar läugnen wir nicht, daß auch hier manches Einzelne auf eine Verwandtschaft mit Griechenland, dem gebildeten

Elemente des Alterthums, zurückgeführt werden kann, und zwar auf eine eben so frühe Verbindung deutet, wie römische und griechische Sprache, so daß dies lange vor jener späteren Vereinigung der Länder unter römischer Herrschaft gesetzt werden muß. Aber das Verhältniß der Stände, der Charakter ihrer Kämpfe, der ganze Entwicklungsgang hat schon den beiden ersten Systemen des römischen Privatrechts, dem patrizischen Rechte und dem jus Quiritium eine große Eigenthümlichkeit verliehen[1]. In Bezug auf die neuere Zeit ward dagegen die Reception des römischen Privatrechts in Deutschland bekanntlich durch eine Reihe aus innerer Nothwendigkeit entsprungener Gründe vermittelt und gewann sich damit bald eine ausschließliche Anerkenntniß, die für Studium, wie für Praxis gleich förderlich war. Genau das Gegentheil von jenen Verhältnissen gilt im Strafrecht, in welchem Rom dem übrigen Alterthume näher, der neueren Zeit ferner steht, als im Privatrecht. Im Strafrecht nämlich, sowohl in dem Systeme der frühesten Zeit, als dem der Republik und dem auf ihre Fortsetzung unter den ersten Kaisern begründeten, ist rücksichtlich des Verhältnisses zum Alterthum eine durchgehende und umfangreiche Grundverwandtschaft mit den griechischen Staaten sehr sicher, woher sich denn auch die weit geringere Vollendung des römischen Strafrechts im Vergleich mit den anderen Rechtstheilen erklärt. Im Verhältniß zur neuesten Zeit aber war die Reception desselben weit weniger Bedürfniß, als zufällige Folge der Reception des Uebrigen gewesen, indem das peinliche Recht zu jener Zeit schon weit mehr selbstständige Ausbildung in den Staaten des

---

1 Ich muß hinsichtlich dieser Eintheilungen hier sogleich bemerken, daß sich, meiner Ansicht nach — worin ich zum Theil meinem trefflichen, leider zu früh geschiedenen Lehrer Klenze folge, — im römischen Recht drei wesentlich verschiedene Systeme erkennen lassen, die sich ziemlich genau mit den drei geschichtlichen Epochen des Königthums, der Republik und der Kaiserzeit identificiren. Diese Systeme sind das altpatrizische, das strenge, ursprünglich plebejische (jus Quiritium) und das universelle (jus gentium). Die nähere Begründung dieser einstweilen vorauszusetzenden Ansicht gehört indeß nicht an diese Stelle.

Mittelalters gewonnen hatte, als das Privatrecht. Es war nicht bloß der Kirche ein großer Theil anheim gefallen, sondern auch die jungen Staaten hatten auf Grund ihrer Eigenthümlichkeit hier eine weit selbstständigere Entwicklung verfolgt, als anderswo. Dieser Umstände ungeachtet behielt gleichwohl die Reception des römischen Rechts, da sie sich an die Justinianei'schen Rechtsbücher überhaupt anschloß, auch eine nothwendige Rückwirkung auf die Abschnitte des Strafrechts in den römischen Rechtsquellen, sowohl von Seiten einer Anerkennung des deutsch-römischen Reichs, als von Seiten der Stadtrechte und Spiegel, die im Einfluß des römischen Rechts und seines Studiums verfaßt waren. Daraus entspringt nun die wichtige Folge, daß, seitdem das römische Strafrecht aus späterem Bedürfniß auch auf unsere Praxis mehr und mehr einzuwirken angefangen, ein historisches Studium um so nöthiger wird, als so vieles unserer Zeit Fremde recipirt werden soll, das nur durch historische Untersuchung richtig gewürdigt werden kann und dessen Berücksichtigung daher nicht weniger durch praktisches Interesse, als aus höheren wissenschaftlichen Rücksichten geboten erscheint.

Diese historische Bearbeitung hat nun aber, wie vorhin gesagt, besondere Schwierigkeiten, die theils in der Sonderung des Strafrechts von den übrigen Rechtstheilen und seiner geringeren Ausbildung, ganz besonders aber in der Verschiedenheit der Systeme beruhen. Dem allgemeinen Charakter nach kehren freilich auch im Strafrecht jene drei Hauptsysteme des römischen Rechts überhaupt wieder, aber nur im Verfahren; im Recht selbst hat sich nur ein zusammenhängendes System ausgebildet, von Einführung der Geschworenengerichte bis Justinian. Sonach ist nirgends das Verfahren so wichtig als hier; Sonderung und Verbindung der Systeme wird nur in ihm möglich. Diese Wichtigkeit steigt mit der einfachen Regel, daß zwar bestimmt war, wer das Gericht hatte, aber das Maaß der Gewalt dabei ziemlich willkürlich blieb, so daß man deshalb stets zuerst wissen muß, wer das competente Forum sei und wie es gerade dabei gehalten wurde, bevor man zu dem meistens erst später ausgebildeten System von Verbrechen und Strafe fortschreiten kann.

Wenn daher nach dem Gesagten eine gewiß wünschenswerthe, umfassende Geschichte des römischen Strafrechts, wenigstens von unserem Standpunkte aus, wesentlich an eine Geschichte des Verfahrens geknüpft werden muß, so bedarf es nach dieser Seite weiter keiner Ausführung, weshalb wir uns zur Ausarbeitung gerade die nachfolgende Untersuchung bestimmten. Wir bieten damit einen Beitrag zur Kenntniß des älteren Strafverfahrens.

Es hätte allerdings nicht an Gelegenheit gefehlt, unserem Beitrage auch ein anderes Thema unterzulegen, weil es mit dem dargelegten Wesen des alten Strafverfahrens zusammenhängen mag, daß die literarischen Bestrebungen auf diesem Felde überhaupt bis jetzt spärlich ausfielen. Je wichtiger und eingreifender sich uns aber gerade das Institut der Provocatio für den Strafproceß herausstellte, um so nothwendiger müßte es uns erscheinen, gerade ihm einmal eine Aufmerksamkeit zuzuwenden, die ihm bis jetzt eigentlich in der Literatur noch nicht zu Theil ward. Letztere Behauptung soll sogleich ihre Begründung finden, und damit haben wir die zweite Berechtigung für unser Thema gewonnen.

Die Provocatio ward entweder gar nicht oder doch nur flüchtig als Incidenzpunkt in einem größeren Gebiete behandelt. Sehen wir zuerst auf die ältesten Schriftsteller, so beschränkt sich alles, was über dieselbe gesagt wird, auf höchst vereinzelte Bemerkungen, die sich oft traditionell von dem einen auf den anderen fortpflanzen und nicht selten ein unbefangenes Urtheil vermissen lassen. Selbst Sigonius macht in seiner, in so mancher Beziehung trefflichen Abhandlung de judiciis hiervon keine Ausnahme. Für die Königszeit insbesondere hat sich Niemand auf eine genauere Untersuchung eingelassen; was gesagt wird, besteht gewöhnlich in nichts Anderem, als einer auf Livius oder Dionys gestützten Erzählung von der Provocatio jenes Horatiers unter Tullus Hostilius, ohne daß weitere Schlüsse daran geknüpft würden[1]; noch häufiger wird auch dies

---

1 *Pomponius Laetus* **de magistr. Rom. Bas. 1538, p. 93.** *Fenestella* **de magistr. Rom. Bas. 1538, cap. 5.** *Valentin Forster* **de histor. jur.**

übergangen. Diese Erscheinung hat theils ihren Grund darin, daß jene Schriftsteller, nach einer allgemein recipirten, obwohl durch nichts begründeten Meinung, das Institut der Provocatio in der Königszeit ganz leugnen[1], theils darin, daß sie eine genauere Untersuchung über dasselbe nach dem Zustande der Quellen für unmöglich[2], oft auch wohl — wie wenigstens ihr gänzliches Stillschweigen anzudeuten scheint — für zu unwichtig halten. Der Charakter einer bedeutenden Controverse, wie er sich über unser Thema in den Quellen selbst deutlich herausstellt, wird indeß auch da, wo überhaupt Bemerkungen gemacht sind, durchaus außer Acht gelassen; Scipio Gentilis, so wie der wohl erst durch ihn aufmerksam gewordene Adam Rupertus, sind die Einzigen, welche ein Bewußtsein von dem Widerspruche verrathen. Gentilis stellt indeß seine Ansicht in der Form einer nackten Thesis hin, ohne sie weiter auszuführen[3], und Rupertus, der übrigens von den Genannten noch das Beste leistet, begnügt sich damit, in seinem Commentar zur Rechtsgeschichte des Pomponius beiläufig einiges Material für unsere Frage aus den widersprechenden Quellen zu sammeln, worauf er die Lösung selbst, „ob hunc ipsum dissensum,“ eine Unmöglichkeit nennt[4].

civ. Rom. Bas. 1565, p. 17. *Sigonius* in fast. cons. comment. sub Tullo Hostilio und mehrfach. *Sigon.* de antiq. jure pop. Rom. T. II. de judic. L. II, cap. 4. *Pighii* annal. Rom. Tom. I, p. 35. *Brissonius* in operib. de formul. et de verb. sign. h. v.

1 Dieser Ansicht ist Cujacius in seinem Commentar zur L. 2, §. 16. D. de orig. jur. in Oper. T. II, p. 90. *Zasius* in comm. in FF. vetus de orig. jur. Opera omn. Lugd. 1550, T. I.

2 z. B. der gleich citirte Adam Rupertus; siehe Note 4.

3 *Scipio Gentilis*, disputatio de principatu Romano Thes. 3. in oper. T. I. „Provocationem a regibus non fuisse contra Ciceronem et Senecam defendemus.“ Er muß sich dabei, wie wir unten sehen werden, auf Pomponius stützen wollen. Seiner Thesis indirect entgegen steht die, welche Drakenborch hinter seiner Diss. de Praefectis urbi, Traj. cis Viadr. 1752, aufstellte: „Reges Romani non habuere majorem potestatem Romae quam postea consules;“ denn von den Consuln ward bekanntlich provocirt.

4 *Christophori Adami Ruperti* in Enchiridion *Pomponii* de origine jur. animadversiones Lib. II, cap. I. (Opuscula, ad histor. jur. collegit *Uhlius*. Hal. 1735.)

Ausführlicher werden freilich schon die Erörterungen über die Provocatio in der Republik, wo sie an der lex Valeria eine breitere Basis zum Weiterbau vorfanden[1]; allein auch hier sind noch die Aelteren oft eben so ungenügend in der Zusammenstellung der Quellen, als schief in der Beurtheilung derselben. Erst Conradi verfaßte im Jahre 1723 eine gründliche und tief gehende Darstellung des „jus provocationum ex antiquitate Romana," die wohl in mancher Hinsicht allen künftigen Bearbeitungen zur bleibenden Grundlage dienen wird[2]. Es ist indessen leicht erklärlich, daß für den ganzen Gegenstand durch seine Schrift eine neue Behandlung in unserer Zeit nicht überflüssig erscheinen wird; denn gerade bei Conradi sehen wir den Standpunkt der Behandlungsweise, wie er vor Niebuhr gewesen, auf das Entschiedenste hervortreten. Es mangelt hier der fest auf den allgemeinen Charakter und Organismus des römischen Staates gerichtete Blick, wodurch Manches einseitig und unklar wird, Anderes ganz unberührt bleibt. Zu loben ist tief gehendes Quellenstudium und eine, auf dem bezeichneten Standpunkte, lichtvolle Darstellung. Damit ist nun aber die Untersuchung über die Provocatio vor Niebuhr abgeschlossen; fast hundert Jahre lang sehen wir ihr keine besondere Thätigkeit mehr zugewandt, bis der große Geschichtsschreiber Roms auch diese Frage in den Kreis seiner Anschauungen zog, jedoch nicht, um sie für sich zu beantworten, sondern, um mit ihr seine allgemeinere Auffassung der Geschichte zu begründen. Gleichwohl hat Niebuhr dadurch bis zur neuesten Zeit die Grundlage der allgemeinen Ansicht gebildet[3]. In der Gegenwart wurde endlich

1 *Lazius* in comment. reip. Rom. III, cap. 2. *Pighii* annal. Rom. T. I, p. 83. *Brissonius* in libr. select. ex jure civ. antiquit. mehrfach. Nicht viel bedeutender ist, was *Carolus Bretus*, *Jacobus Raevardus*, *Hotomannus* u. A. in ihren Schriften anführen.

2 *Conradi*, jus provocat. ex antiquit. Romana erutum, vid. *Conradi* scripta min. edit. ab *Ludov. Pernice*. Halae 1823. Die Dissert. von *Wilhelmus Küstnerus:* hist. provocat. et appellat. apud Romanos Spec. I., ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

3 Niebuhr, römische Geschichte, zweite Ausg. S. 357, 555. Ihm

das Institut der Provocatio, besonders von einer anderen Seite her, neu angeregt. Die älteste Provocatio hängt bekanntlich auf das Genaueste mit dem crimen perduellionis der Königszeit zusammen. Unter den manchen einzelnen Punkten, die auf unserem Felde jetzt mehr und mehr zum Gegenstande der Untersuchung gemacht werden, hat dieses Verbrechen einen sehr bedeutenden Platz eingenommen; es war daher nothwendig, daß auch die Frage nach der Provocatio auf's Neue angeregt ward. Hierher gehören die Schriften von Dick[1], Rubino[2] und Köstlin[3]. Der eigentliche Gegenstand wird jedesmal gründlich und mit Eifer behandelt, allein die Provocatio ist ihnen nur ein Incidentpunkt in einer ganz anderen Untersuchung; ihre Resultate widerstreiten sich daher, und das Institut, von welchem hier gesprochen wird, erscheint nicht in dem rechten Lichte als eigener und selbstständiger Theil des Verfahrens. Dasselbe gilt von dem Werke Huschke's[4], der überdies in Bezug auf unseren Gegenstand nicht viel klarer ist, als die Quellen selbst, so wie auch Göttling[5] die Provocatio zu sehr beiläufig behandelt, abgesehen davon, daß man mit seiner Ansicht schwerlich übereinstimmen kann.[6]

Wenn nun im Vorhergehenden dargethan zu sein scheint, daß auch die neueste Literatur unsere Arbeit nicht überflüssig macht, so haben wir nur hinzuzusetzen, daß wir demnach in den folgenden Blättern die altrömische Provocatio, wie sie zur Königszeit und zur Zeit der Republik als eigenes Institut auftritt, entwickeln werden. Diese Grenzbestimmungen und die darauf basirten Eintheilungen der Abhandlung müssen

---

folgen z. B. Schweppe, röm. Rechtsgeschichte, §. 157.; Gründler, Handbuch der röm. Rechtsgeschichte, S. 96, auch §. 43. u. 53a.; Christiansen, röm. Rechtsgesch. Alt. 1838, Bd. I. S. 91.

1 Historische Versuche über das Criminalrecht der Römer. Halle 1822.

2 Untersuchungen über römische Verfassung und Geschichte, Thl. I. 1839.

3 Die Perduellio unter den römischen Königen. Tüb. 1841.

4 Die Verfassung des Servius Tullius. Heidelb. 1838.

5 Geschichte der römischen Staatsverfassung. 1840.

6 Eine genauere Kritik dieser Literatur versuchen wir unten §. 5.

sich als natürliche zeigen, wenn wir zum Beschluß der Einleitung sogleich noch einige Bemerkungen über den Begriff unseres Instituts hingestellt haben.

Die Provocatio war bis zum Untergange der Republik die eigenthümliche Form des römischen Rechts, ein richterliches Urtheil anzufechten. In allgemeinster Bedeutung hat man sich darunter aber ein Rechtsmittel zu denken, durch welches jeder öffentliche Akt wenigstens sistirt werden konnte, indem der Betheiligte die Hülfe einer anderen Magistratsperson — par majorve potestas, — der Tribunen oder des Populus in Anspruch nahm. Die ersten Anklänge einer solchen Provocatio finden sich bereits unter der Königsherrschaft im ältesten patrizischen Recht, aber, wie ich glaube, in durchaus anderer und weit beschränkterer Gestalt, als die gemeine Meinung seit Niebuhr bisher annahm. Die eigentliche Ausbildung gewinnt das Institut erst im zweiten Systeme, dem jus Quiritium, so zwar, daß es unmittelbar mit dem Anfange der Republik beginnt und derselben bis zum Untergange als charakteristischer Ausfluß zur Seite steht. Dagegen erleidet es aber mit dem Beginn der Kaiserherrschaft in dem dritten Systeme des römischen Rechts, welches im Staatsrechte die absolute Monarchie darstellt, eine eben hierdurch bedingte, so vollkommene Umgestaltung, daß nichts als der Name, und auch dieser in neuer Bedeutung, übrig bleibt. Die ehemalige bloße Intercession des angerufenen Magistratus verschwindet in dem imperium und der aus ihr abgeleiteten höchsten Machtfülle des Princeps; nicht mehr eine willkürliche par majorve potestas, sondern die summa potestas wird im letzten Grunde entscheidend. Die Handhabung des formellen Rechts mußte damit in neue Institute übergehen, und nichts war natürlicher, als daß die bei diesen neuen Instituten zu befolgenden Grundsätze bald um so entschiedenere und eigenthümlichere Entwicklungen gewannen, je mehr die Kaiserherrschaft selbst ausgebreitetere Wirksamkeit zu üben begann und alle republikanischen Reste auszumerzen bestrebt war. Der Effect der alten republikanischen Provocatio wurde theils im administrativen Wege, theils durch den regelmäßigen

Instanzenzug einer geordneten Gerichtsverfassung verfolgt; in ersterer Beziehung verschwand der Ausdruck provocatio ganz, in letzterer wurde er nunmehr synonym neben appellatio gestellt.

Aus dieser Skizze ergiebt sich der Anfang der Kaiserzeit unter August als nothwendige Grenze für unsere Darstellung, da mit jener Epoche die Provocatio einen durchaus anderen Charakter annimmt. Früher Hülfe des Unterdrückten gegen jeglichen Mißbrauch der Gewalt, also auch gegen ein beschwerendes Urtheil, beginnt sie nunmehr, als Instanzenzug erscheinend, förmliche Appellation gegen ungerechten Spruch des Richters zu werden. Ein ganz neuer Gesichtspunkt, neue Quellen und neue Entwicklungen treten ein; ja selbst das unmittelbare Verhältniß zur Gegenwart ist ein ganz anderes. Es beginnt eine Periode, die eine abgeschlossene, selbstständige Behandlung erforderte, was mit unserem Thema nur so weit in Verbindung stände, als man nachweisen könnte, daß die Neuerung eine Folge des Aufgehobenen sei.

Im Vorhergehenden ist es nun zugleich begründet, daß die Anordnung unserer Abhandlung nach den verschiedenen Staatsformen des Reiches, welche wir umfassen, in zwei Theile zerfallen muß. Im ersten wird vornehmlich die Frage zu lösen sein, ob und in wiefern schon unter der Herrschaft der Könige von einer Provocatio gesprochen werden darf (§. 1.); im zweiten folgt die eigentliche Entwicklung des Instituts unter den republikanischen Zuständen (§. 6.). Die letztere Abtheilung müssen wir wieder nach drei Hauptgesichtspunkten zerlegen, indem erstens der Zusammenhang der Provocatio mit dem organischen Staatsganzen (§. 7.), sobann die äußere Legislation, durch welche das Institut hervorgerufen ward (§. 9.), endlich die innere Gestaltung und Verfassung desselben dargestellt werden muß (§. 14.).

Erster Theil.

Die Königszeit.

§. 1.

Die Nachrichten der Quellen über die Provocatio unter den Königen.

Das Recht, öffentlich zu strafen, wird im ganzen Alterthum als Theil der höchsten politischen Gewalt überhaupt angesehen. Diese höchste politische Gewalt haben in den ältesten Zeiten des römischen Staats die Könige, und so stand unfehlbar auch nur ihnen allein die peinliche Gerichtsbarkeit zu. Es stimmen die Zeugnisse der Quellen in dieser ausschließend oberstrichterlichen Gewalt auf eine so überzeugende Art überein [1], daß nicht wohl ein Zweifel bleiben kann. In wie weit daneben dem Senate eine selbstständige Criminal-Jurisdiction eingeräumt war [2], kann hier freilich nicht weiter untersucht werden, obwohl wir Spuren davon haben, daß die Könige aus besonderen Gründen die Ausübung ihrer Machtvollkommenheit einer anderen Behörde übertrugen. Jedenfalls sind das vereinzelte Fälle gewesen, und die Regel bezeichnet den König als ausschließenden Richter. Wenn also unter den Königen von einer Provocatio gesprochen werden soll, so dürfte man leicht zu glauben versucht sein, daß sie auch nur in Bezug auf die richterliche Gewalt

1 *Tac.* Annal. III, 26. *Pompon.* in L. 2, §. 14. D. de orig. jur. *Liv.* I, 26. *Dionys* V, c. 9 — 11; X, c. 1; II, p. 87, 98, ed. *Sylburg.* *Justini* histor. I, c. 1.

2 Dirksen, civilistische Abhandl. Bd. I, Abhandl. 2.

des Königs selbst zu denken wäre. Allein so gewiß es ist, daß in der folgenden Periode der Republik gegen die Straferkenntnisse der Magistrate unter dem Namen der Provocatio ein ganz allgemeines Schutzmittel, wie es vorläufig in der Einleitung charakterisirt ward, gebräuchlich war, so schwierig zeigt sich die Frage, ob und in wiefern schon unter den Königen von einer solchen Provocatio gegen ihre Straferkenntnisse — denn weiter dürfen wir keinenfalls fragen — gesprochen werden kann? Daß es sich hier überhaupt nur um die provocatio ad populum handeln kann, unterliegt keinem Zweifel, da, ganz abgesehen von den Tribunen, auch an die prov. ad parem majoremve potestatem noch nicht zu denken ist, wie das die Darstellung der folgenden Periode ergeben wird.

Wir dürften indirect, da bei dem Abschlusse unserer Rechtsquellen das Institut der Provocatio bereits antiquirt war und somit gänzlich von ihnen übergangen wird, auf zwei Wegen über jene Frage einigen Aufschluß zu erlangen hoffen. Einmal, indem wir uns die im königlichen Imperium liegenden Machtvollkommenheiten möglichst klar machten, oder zweitens, wenn wir das in den Comitien des Volkes überhaupt angewandte Gerichtsverfahren genau untersuchten. Beides ist aber nach dem Stande unserer Quellen unmöglich. Das Imperium wurde bekanntlich durch ein eigenes Curiatgesetz[1] übertragen, dessen Inhalt, wenn er gleich die Machtfülle jenes Imperiums betreffen mußte, uns noch völlig dunkel ist; das Verfahren in den Comitien aber können wir gerade hier nur nach einem einzigen, uns aufbehaltenem Falle beurtheilen, nämlich nach der bekannten Provocationsgeschichte bei'm Schwestermorde des Horatius, deren Inhalt zu kurz und dürftig ist, um uns Alles zu beantworten, abgesehen davon, daß sie immer nur ein singuläres Factum bleibt. So sind wir denn an die einzelnen Aussprüche gewiesen, welche wir hier und dort bei den verschiedenen Schriftstellern zerstreut vorfinden; diese aber widersprechen sich, wie schon in der Einleitung angedeutet ward, zum Theil so direct, indem

1 Hugo, Lehrbuch der Geschichte des röm. Rechts. Aufl. 11, S. 87.

darnach bald eine Provocatio unbedingt anzunehmen, bald unbedingt zu leugnen wäre, daß eine völlige Aufklärung wohl erst von neuen Quellen zu erwarten steht.

Der genaueren Uebersicht wegen stellen wir die einzelnen Zeugnisse, welche mehr oder minder ausdrücklich für und wider die Zulässigkeit einer Provocatio reden, in so weit es uns gelungen ist, sie zu sammeln, der Untersuchung hier sogleich voran.

I. Für die Zulässigkeit einer Provocatio, und zwar mit Bezugnahme auf den speciellen Fall vom Schwestermorde des Horatius, sprechen:

Liv. I, 26.: „Horatius, auctore Tullo, clemente legis interprete, „Provoco“ inquit. Ita de provocatione certatum ad populum est.“

Und VIII, 33., wo der M. Fabius zum Dictator Papirius sagt: „Videro cessurusne provocationi sis, cui rex Romanus Tullus Hostilius cessit.“

Ferner Valerius Maximus VIII, cap. 1.: „Marcus Horatius interfectae sororis crimine a Tullo rege damnatus, ad populum provocato judicio, absolutus est.“

Endlich Festus v. sororium tigillum: „Horatius — quanquam a patre absolutus sceleris erat, accusatus tamen parricidii apud Duumviros, damnatusque provocavit ad populum.“

Allgemeiner drücken sich aus: Cicero Tuscul. quaest. L. IV, cap. 1.: „Nam cum a primo urbis ortu, regiis institutis, partim etiam legibus — — provocationes — tota res militaris divinitus esset constituta“ etc. De republ. II, c. 31.: „Provocationes autem etiam a regibus fuisse declarant pontificii libri, significant nostri etiam augurales.“

Wozu die hierauf bezügliche Stelle bei Seneca, epist. 108. — — „Provocationem ad populum etiam a regibus fuisse. Id ita in pontificalibus libris aliqui putant, et Fenestella.“

II. Gegen eine Provocatio erklären sich:

Ganz ausdrücklich Pomponius in L. 2, §. 16. D. de origine jur.: „Qui tamen (sc. consules) ne per omnia regiam potestatem sibi vindicarent, lege lata factum est, ut ab eis provocatio esset.“

Ferner indirect die folgenden Stellen, in sofern sie die Provocatio erst an den Anfang der Republik knüpfen:

Flor. I, cap. 9.: „Itaque substitutus Valerius Poplicola ex summo studio annixus est ad augendam liberi populi majestatem. Nam — jus provocationis adversus ipsos dedit.“

Cic. de orat. II.: „Neque provocationem, patronam illam civitatis ac vindicem libertatis, populo Romano dari sine nobilium dissensione potuisse.“

Dionys V, c. 19. p. 292: „*Νόμους δὲ φιλανθρωποτάτους ἔθετο* (sc. Valer. Publicola) *βοηθείας νέμοντας τοῖς δημοτικοῖς,*“ — — „*ἕτερον δὲ ἐν ᾧ γέγραπται, ἐὰν τις ἄρχων Ῥωμαίων τινὰ ἀποκτείνειν, ἢ μαστιγοῦν, ἢ ζημιοῦν εἰς χρήματα θέλῃ, ἐξεῖναι τῷ ἰδιώτῃ προκαλεῖσθαι τὴν ἀρχὴν ἐπὶ τὴν τοῦ δήμου κρίσιν, πάσχειν δὲ ἐν τῷ μεταξὺ χρόνῳ μηδὲν ὑπὸ τῆς ἀρχῆς, ἕως ἂν ὁ δῆμος ὑπὲρ αὐτοῦ ψηφίσηται.*“

Nach der übersichtlichen Darlegung dieser Angaben berichten Livius und Valerius eine Erzählung, die, wie sie auch anderweitig durch die Sage ausgeschmückt sein mag, doch in dem, worauf es uns ankömmt, durch vier Zeugnisse so vollkommen übereinstimmt, daß wir schon darum eine hier vorgekommene Provocatio zu leugnen nicht befugt sind. Außerdem erhält diese Erzählung noch besondere Stützen in Dionys[1] und Cicero[2], die, wenn auch nicht ausdrücklich von einer Provocatio redend, dahin übereinstimmen, daß dem Volke hier eine entscheidende Stimme zugestanden habe. Wollte man indeß selbst diesen Berichten, als aus einer unhistorischen Sagenzeit geschöpft, noch unbedingten Glauben versagen, so würden doch die allge-

1 *Dion.* antiq. Rom. III, 22.

2 *Cic.* pro Milone, cap. 3.

meinen und darum gewichtigeren Zeugnisse des Cicero und Seneca über die Provocatio uns entschieden dasselbe Resultat aufdrängen. Eben so entschieden aber widerspricht demselben nun Pomponius, nach dessen Angabe gerade erst gegen die Consuln, damit sie sich nicht die volle königliche Gewalt anmaßten, eine Provocatio eingeführt sein soll; und nicht minder erheblich sind, wie wir später ausführen werden, die Zeugnisse von Florus, Cicero und Dionys. Man könnte wirklich einen Augenblick versucht sein, die ganze Frage als bereits unter den Alten selbst bestritten anzusehen, wozu auf den ersten Blick sogar Seneca verleiten dürfte, indem man sich nach seinen Worten die provocatio a regibus als eine besondere Merkwürdigkeit aufzeichnen soll. Wenn indeß eine solche Ansicht, wie wir oben sahen, wirklich von einigen der älteren Schriftsteller aufgestellt wurde, so räumen wir zwar wiederholt ein, daß eine Gewißheit bei der Spärlichkeit unserer Quellen schwerlich zu gewinnen sein kann; aber wir finden doch bei den Referenten selbst nicht die mindeste entschiedene Hindeutung auf eine bei ihnen stattfindende Ungewißheit, vielmehr läßt der anscheinende und doch ohne weitere Erklärung kaum annehmbare Widerspruch so sehr vermuthen, daß die Frage von einer Seite vielleicht eine Lösung müßte gewinnen können, daß wir einen Versuch, die verschiedenen Angaben auf eine wenigstens wahrscheinliche Weise in Uebereinstimmung zu bringen und daraus ein neues Resultat zu ziehen, nicht für ausgeschlossen halten. Es wird also im Folgenden darauf ankommen, zunächst das speciell referirte Factum in's Auge zu fassen (§. 2.), dann zu untersuchen, in wie weit sich daraus eine weitere Entwicklung unserer Darstellung gewinnen läßt (§. 3.), hierauf, wo möglich, den scheinbar unauflöslichen Widerspruch der Quellen zu beseitigen (§. 4.) und endlich den Beschluß mit der Prüfung der neuesten Literatur zu machen (§. 5.).

§. 2.

Das Gericht über den P. Horatius.

Der einzige bestimmte Fall, in welchem uns von einer wirklich vorgekommenen Provocatio berichtet wird, ist in der

schon angeführten, viel verbreiteten Sage vom Schwestermorde des Horatius enthalten; indessen darf nicht übersehen werden, daß selbst hierüber die Angaben der Schriftsteller im Einzelnen von einander abweichen. Am ausführlichsten handelt darüber Livius, nach dessen Bericht der König, um nicht selbst über den vor ihn geführten Schwestermörder entscheiden zu müssen, Duumvirn, die den Horatius des Verbrechens der Perduellio richten sollten, ernannt hätte. Die Duumvirn hätten ihn verurtheilt, auf Antrieb des Königs habe er aber an das Volk provocirt und sei von diesem, aus Bewunderung für seine Tapferkeit, freigesprochen worden. Cicero[1] widerspricht dem nicht, da er bloß berichtet, daß Horatius durch die Comitien des römischen Volkes freigesprochen sei; und eben so wenig Florus[2], wenn er nur sagt: „abstulit virtus parricidam." Valerius Maximus[3] dagegen erzählt, Horatius habe gegen das Urtheil des Königs auf das Volk provocirt, welches ihn dann absolvirt hätte; und nach Dionys[4] wäre es vom Könige für's Beste gehalten worden, die ganze Entscheidung ohne das Medium der Duumvirn sogleich dem Volke zu überlassen. Wie diese Abweichungen zu betrachten sind, werden wir später sehen.

Jenes Perduellionsverfahren soll, nach der Ansicht einiger älterer Schriftsteller[5], Tullus Hostilius bei dieser Gelegenheit durch eine eigene lex eingerichtet haben. Allein wenn sich auch nicht leugnen läßt, daß diese Ansicht, nach den von Livius angeführten Worten des Königs: „Duumviros qui Horatio perduellionem judicent, secundum legem facio," besonders sobald das Komma, wie in einigen Ausgaben geschieht, hinter legem gesetzt wird, etwas für sich haben könnte, so halten wir sie doch aus inneren Gründen für durchaus verwerflich. Das

1 *Cicero* l. c. cap. 3.
2 *Flor.* I, c. 3.
3 *Valer. Max.* VIII, c. 1.
4 *Dion.* Halic. III, 22.
5 *Sigon.* de judic. l. II, cap. 4. *Rupert.* l. c. II, 1. *Forster* l. c. cap. 8. Siehe überhaupt die Literatur und Kritik über diesen Gegenstand bei Köstlin a. a. O. §. 6.

Verfahren bei der Perduellio war ein überaus strenges; Livius redet von einer „lex horrendi carminis" und bestätigt dies Urtheil durch die weitere Ausführung. Es konnte das einmal ausgesprochene Verdammungsurtheil, selbst wenn sich hinterher ergeben hätte, daß es einen Unschuldigen betroffen, nicht wieder zurückgenommen werden[1], weshalb Cicero[2] das judicium ein „vestigium crudelitatis regiae" nennt und die Formel eine längst durch den Blitzstrahl der Freiheit gebrochene. Ein so grausames Verfahren gegen den Horatius, über den der König selbst gar nicht einmal zu entscheiden wagte, durch ein neues Gesetz erst einzurichten, wäre mehr als unpolitisch, es aber mit der Nebenabsicht einzuführen, seine Härte durch die Provocatio vernichten zu lassen, wäre völlig illusorisch gewesen; und wir möchten daher lieber mit Anderen glauben, daß eine solche lex bereits dem Romulus oder Numa zugeschrieben werden muß[3]. Hiervon indeß abgesehen, steht zugleich, nach den Zeugnissen des Dionys, wie des Cicero[4], fest, daß das Verfahren über den Horatius das erste Blutgericht in Rom und, mit Livius zusammengehalten, dieser Fall der erste war, in welchem eine Provocatio an das Volk vorkam. —

Nach dem besonderen Charakter eines jeden der einzelnen Zeugnisse verdient, wie schon bemerkt, Livius ohne Zweifel

1 Daß, wie *Conradi* l. c. §. IX. will, nach dieser lex nur condemnirt werden konnte, geht aus der Formel nicht hervor.

2 *Cic.* pro Rab., cap. 3, 4.

3 *Balduinus*, libri II. in leg. Rom. et XII tab. Basil. 1557. *Pighius* l. c. T. I, p. 35. Auch Sigonius redet von einer lex des Numa, l. c. II, c. 4.; eben so scheint *Conradi*, l. c. §. IX., die lex über Tullus Hostilius hinaus zu verlegen. Auf Romulus oder Numa dürfte es nur deuten, wenn Cicero die Provocatio eine „divinitus constituta" nennt; denn dieser Beisatz bezieht sich sicher auf die Pontifical-Bücher, die bis unter jene Könige hinaufreichen (s. §. 4.), Tuscul. quaest. IV. c. 1. Dagegen behauptet aber Dirksen in seinen Versuchen zur Kritik und Auslegung des röm. Rechts, Leipzig 1823, S. 341, daß aus der ganzen Darstellung des Livius hervorgehe, wie in jener Rogation des Tullus nur ein momentanes Interesse enthalten sei, also gar nicht von einem Gesetz gesprochen werde. Vergleiche auch Köstlin a. a. O.

4 *Dion.* III, 22. *Cic.* pro Mil., cap. 3.

zunächst die meiste Aufmerksamkeit; seine Erzählung ist nicht bloß die detaillirteste, und läßt uns glauben, daß er das Factum am genauesten studirt hat, sondern — und das ist die Hauptsache — er giebt uns die Formel, die nicht seine Erfindung sein kann[1], für das Verfahren selbst an. Nach dieser Formel mußten Duumvirn ernannt werden, von ihnen konnte an das Volk provocirt werden, und diese Provocatio kam hier wirklich vor; Livius spricht es späterhin noch einmal aus[2].

Tullus Hostilius hätte außer allem Zweifel, ohne überhaupt ein Perduellionsgericht zu constituiren, über den Schwestermörder nach eigener Machtvollkommenheit entscheiden können, wie im Allgemeinen schon aus seiner richterlichen Gewalt folgt, im Besonderen durch die ausdrücklichen Zeugnisse des Livius und Dionys bestätigt wird[3]. Er hätte ihn aber dann verdammen oder freisprechen müssen. Letzteres scheute er sich gegen die bestehenden Gesetze vorzunehmen, Ersteres war in Betracht der Verdienste des Horatius und seiner großen Volksgunst nicht thunlich. Er entzog sich daher der unmittelbaren Entscheidung ganz und ernannte, kraft eines bestehenden Gesetzes, Duumvirn, um über Perduellio zu richten. Die Duumvirn mußten, wie nach der Lage des Factums voraussichtlich war, verdammen, und damit genügten sie dem Rechte; aber dagegen gab es ein Mittel, welches provocatio ad populum hieß, dessen Erfolg ebenfalls vorauszusehen war und mit den Wünschen des Tullus übereinstimmte. Wenn man nun jedoch nach der Fassung der Perduellionsformel bei Livius auf den ersten Blick glauben dürfte, daß die Provocatio in jedem Perduellionsverfahren sich unbedingt von selbst verstanden habe: „Duumviri perduellionem judicent. Si a duumviris provocavit, provocatione-

1 *Cic.* pro Rab., cap. 4., führt einen Theil derselben mit ganz gleichen Worten an. Diese Formel ist uralt; s. §. 4.

2 *Liv.* VIII, 33.

3 *Dion.* l. c. *Liv.* I, 26. So richtet auch derselbe Tullus Hostilius bald darauf durchaus selbstständig über den albanischen Anführer Mettus Fuffetius wegen seiner in der Fidenaten-Schlacht gegen die Römer beabsichtigten Treulosigkeit; *Liv.* l. l. cap. 28. (Vergl. §. 3. S. 248 Note 2.)

certato," so müßte diese Vermuthung doch durchaus bestritten werden; denn die Härte des ganzen Verfahrens wäre damit so überaus gemildert worden, daß der heftige Ausfall Cicero's[1] gegen dasselbe ziemlich grundlos erschienen wäre. Es bedurfte vielmehr nothwendig noch einer besonderen Erlaubniß des Königs, die wieder mit seiner oberstrichterlichen Befugniß genau zusammenhängt und auch ausdrücklich in den von Livius angegebenen Worten des Tullus enthalten zu sein scheint: „Tum Horatius, auctore Tullo clemente legis interprete, provoco, inquit." Dieser auctoritas Tulli hätte es nicht bedurft, wenn die Formel von einer unbedingten Provocatio zu verstehen war, und eben so wenig erhält in diesem Falle die ganz überflüssige clementia regis einen Sinn. Gleichermaßen beweist hierfür die später von Livius[2] angeführte und schon mehrfach citirte Stelle, in welcher der M. Fabius für seinen Sohn, gegen den Dictator Papirius an's Volk provocirend, diese Worte spricht: „Videbo cessurusne provocationi sis, cui rex Romanus Tullus Hostilius cessit." Denn der eigentliche Nachdruck kann hier nur darin beruhen, daß das, was von einem Könige freiwillig zugelassen war, wohl noch weniger von einem Dictator, wenn gleich auch er nicht zu zwingen sei, verweigert werden dürfe. Gehorchte der König einem Zwange, so wäre der Vergleich offenbar schief gewesen und würde als solcher vom unabhängigen Dictator wohl gerügt worden sein. Hieraus ergiebt sich nun aber sogleich eine sehr wichtige Consequenz. Wenn nämlich der König die Provocatio erst selbst zuzulassen hatte, so darf schon daraus gefolgert werden, daß sie auf keine Hülfe gegen sein eigenes Urtheil berechnet war — ein Satz, auf den wir später genauer zurückkommen müssen — denn wie illusorisch müßte sich unter jener Voraussetzung diese Hülfe gestaltet haben! Sie darf vielmehr nur da anwendbar gedacht werden, wo der König seine strafrechtliche Befugniß einem anderen Richter übertragen hatte, und ein

1 *Cic.* pro Rabirio l. c.

2 *Liv.* VIII, cap. 33.

solcher Fall ereignete sich im judicium des Horatius, indem der König, wie wir oben andeuteten, um nicht der Urheber eines bei'm Volke jedenfalls gehässigen Urtheils zu sein, sich aus politischen Gründen solcher Stellvertreter bediente, die Livius Duumviri nennt. Hiermit ist nun freilich Valerius Maximus im Widerspruche, wenn er sagt, daß Horatius a Tullo rege damnatus vom Volke freigesprochen sei; doch wird sich dies erst am Ende des vierten Paragraphen (S. 255) aufklären lassen. Dagegen wird, dem Sinne nach, die Angabe des Dionys mit Livius ganz übereinstimmend, indem der König allerdings mit der Ernennung der Duumvirn und dem gewiß gleichzeitigen Entschluß, die provocatio ad populum zuzulassen, alles Vorverfahren nur als die Form beobachtete, um dem Volke die Entscheidung selbst anheimzustellen.

§. 3.

Weitere Betrachtung über das Wesen der Provocatio.

Aus der bisherigen Erörterung unseres speciellen Falles läßt sich nun, wie wir glauben, ein allgemeineres Resultat über das Wesen der ältesten Provocatio abstrahiren, das hier sogleich aufgestellt und wohl kaum geleugnet werden kann, sobald es mit den übrigen Quellenzeugnissen weiterhin in Uebereinstimmung zu bringen ist.

Das ganze Provocationsinstitut scheint einen wesentlich zweiseitigen Charakter zu tragen, einen politischen und einen rechtlichen. Es war erstens eine Form, in der nach Umständen eine Begnadigung ertheilt werden konnte, und so erschien es im judicium des Horatius; es war aber zweitens ein Mittel, wirkliche Ungerechtigkeiten zu hindern. Beides ging zwar vom Volke aus, hing aber doch stets vom Könige ab, weil er über die Zulässigkeit der Provocatio erst in allen Fällen zu entscheiden hatte und sie mithin verweigern oder hintertreiben konnte, sobald ihr etwa voraussichtlicher Erfolg ihm nicht wünschenswerth erschien. Oft sollte durch diese Provocatio dem Volke bloß geschmeichelt werden, und das mochte die Hauptrücksicht bei der Begnadigung sein, wo daher jeder Fall auch eine besondere Provocationserlaubniß erheischte; der eigent-

liche Effect aber, den man bei ihrer Einführung im Auge hatte, beruhete auf den Fällen, wo die Kriegszüge den König auf längere Zeit aus der Stadt entfernt hielten. Hier durfte der populus eine Garantie für gerechte Verwaltung des etwaigen königlichen Stellvertreters wünschen, und sie konnte ihm nicht genügender gegeben werden, als durch die Provocationsbefugniß, die daher der König wohl gleich bei der Ernennung seines Repräsentanten auf alle Vorkommenheiten zusicherte. Nach diesen Motiven konnte und sollte natürlich niemals von Provocatio die Rede sein, sobald der König selbst zu Gericht saß[1]. Nur mit Rücksicht auf diesen Hergang läßt sich die Einrichtung eines Instituts denken, welches, ohne im letzten Grunde der oberstrichterlichen Entscheidung des Königs und mithin seiner königlichen Machtvollkommenheit Eintrag zu thun — da es sonst schwerlich errichtet wäre, — andererseits der Volkswürde als ein so bedeutsamer Ausdruck ihrer Macht erscheinen durfte, daß die volle Verabsäumung desselben, wie sie unter Tarquinius Superbus eingetreten zu sein scheint, den bittersten Haß erregte.

Was nun im Einzelnen über das Verfahren bei der Provocatio gefragt werden könnte, wird sich bei der großen Dürftigkeit unserer Nachrichten nur sehr spärlich beantworten lassen, obwohl nach Analogie der folgenden Periode hier Manches mit Wahrscheinlichkeit errathen werden darf, auch im Ganzen wohl zu vermuthen steht, daß der von Livius aufbehaltene Fall, da er sich in den Grenzen eines gesetzmäßigen Verfahrens hält, für die Hauptsache mehrfach normirt habe. Dies ist für das Folgende wohl zu beachten.

Nicht weniger entschieden als in der folgenden Periode konnte auch in dieser nur der **civis Romanus** das jus provocationum, das ihm gewiß mit dem jus sacrum zusammenhing, genießen. Diesen Zusammenhang denken wir uns nämlich so, daß der bei der Provocatio zusammentretende populus nie ohne feierliche Opfer die Berathung begann, aber auch

1 Daher nennt auch *Cic.* de lege agraria, II, 13., das Strafurtheil „sine provocatione" eine intolerantia regum.

der Provocirende seine sacra operationis[1] darbrachte, also civis sein mußte. Ob das zur Anwendung der Provocatio nöthige Vorhandensein königlicher Stellvertreter stets Duumviri voraussetzte, oder ob diese nur in der Perduellio richteten, und es neben ihnen für andere Fälle andere Richter gab, bleibt hier unentschieden; die erforderliche Einwilligung des Königs ist jedenfalls stets dieselbe[2]. Die entscheidende Behörde war dann der populus, der wahrscheinlich in Form einer Abstimmung darüber verfügte, ob es bei der Entscheidung sein Bewenden behalten, oder der Verurtheilte freigelassen werden sollte. Wohl zu merken, der Verurtheilte, denn es scheint unmöglich, daß die Provocatio schon jetzt in einer Ausdehnung wie zur Zeit der Republik auch gegen jede bloß interimistische Verfügung zulässig war; dabei war keine Gnade denkbar, und dagegen konnte noch hinterher der König schützen. Sie muß sich auf wirkliche Urtheile, vielleicht bloß die peinlicheren, beschränkt haben.

Schwierig ist die Erklärung, wie man sich hier den populus denken soll. So gewiß wir uns nämlich für die folgende Periode überzeugt halten, daß die Hülfe, eben weil sie national war, nur von der Nation, den bereits seit Servius Tullius gebildeten Centuriatcomitien, gewährt werden konnte, so wenig ist es möglich, für die älteste Zeit irgend eine begründete Behauptung über den Umfang oder die Zusammensetzung der angerufenen Instanz aufzustellen. Niebuhr's bekannte Ansicht über diesen Gegenstand wird sich uns späterhin (§. 5.) als völlig unhaltbar erweisen; es bleibt also nur die Annahme übrig, daß sich irgend etwas, dem Begriffe der späteren Centuriatcomitien Aehnliches schon unter den ersten Königen zum Behuf der Provocatio muß gestaltet haben. Dies wird besonders dadurch wahrscheinlich, daß der ganze spätere Bildungsgang

---

1 Siehe die erste Abhandlung, §. 42.

2 Aus den angegebenen Beschränkungen erklärt sich, warum der Anführer Mettus Fuffetius (s. oben §. 2. S. 244, Note 3.) nicht gegen das Urtheil des Tullus Hostilius provocirte. Sein Verbrechen war wohl kein anderes als das der Perduellio (§. 4. S. 253, Note 2.), aber er war nicht civis Romanus und der König richtete selbst.

unseres Instituts rücksichtlich der Gewalt, welche angerufen wurde, auf ein früheres Analogon schließen läßt. Die zur Zeit der Republik in der Provocatio verbürgten Centuriatcomitien mußten sich schon seit Servius Tullius in ihrer Machtvollkommenheit festgestellt haben; es konnte aber die Berufung unter diesem Könige unmöglich so plötzlich an die ganze Nation gerichtet werden, wenn Letztere nicht schon früher auf diese oder jene, im Genaueren freilich unbestimmte Weise betheiligt war.

Ueber die weiteren Formen und Bedingungen bei dem hier beobachteten Verfahren darf erst da, wo sie uns verbürgter entgegentreten, gehandelt werden, wenn wir uns nicht in schrankenlose Hypothesen verlieren wollen; doch mag die Einschränkung, daß nicht über 1000 Schritt von der Stadt provocirt werden konnte[1], schon der frühesten Zeit angehören. Denn wenn diese Beschränkung vielleicht später allein auf die Inauguration der Stadt und des nächsten Weichbildes bezogen ward, so mag sie in den ältesten Zeiten auf den praktischen Grundsatz zu reduciren sein, daß außerhalb jener Grenzen, bei dem überhaupt noch geringen Länderumfange, der Stellvertreter des Königs gar keine Verfügungen vorzunehmen hatte.

Wenn nun das ganze Rechtsmittel der Provocatio nur ein in außergewöhnlichen Fällen vorkommendes und stets von der königlichen Gewalt mehrfach abhängiges war, die, wie wenig sie auch im Grunde dadurch verlor, doch einer trotzig kriegerischen Menge gegenüber wohl Ursache hatte, zu beachten, wem sie eine Macht übertrug, so läßt sich daraus schon vermuthen, daß dies Rechtsmittel auch nur selten zur Anwendung gekommen und es weder ganz zufällig ist, wenn uns unsere Quellen nur den einzigen Fall unter dem Tullus Hostilius berichten, noch ein bloßer Einfall, wenn Seneca es als eine bemerkenswerthe Note ansieht, „etiam a regibus provocationem fuisse." Gering war die Zahl der Fälle also gewiß, obwohl wir andererseits den älteren Schriftstellern nicht beistimmen mögen, die alle Provocatio nur auf den Horatius beschränken wollen; dagegen

1 *Liv.* III, 20.

streiten entschieden die Zeugnisse der Quellen. Es kam hier ja überhaupt nur darauf an, was jeder König nach den Grundsätzen seiner Politik einräumen zu können glaubte oder ihm durch die Umstände geboten wurde. Somit mag dieser König mehr, jener weniger, je nachdem er dem Volke huldigen wollte — wobei es dann auf seine Ab- oder Anwesenheit nicht ankam — oder seine Kriegszüge ihn aus der Stadt entfernten, eine Provocatio zugelassen haben. So viel wir aus einzelnen Zeugnissen abzunehmen vermögen, dürfte es vielleicht nicht allzu gewagt erscheinen, nach einer Verbindung des Dionysius[1] mit dem Tacitus[2], einzelne Fälle in die Regierung des Servius Tullius zu verlegen. Unter der Regierung seines Nachfolgers, des Tarquinius Superbus, müssen wir hingegen, nach der Erzählung des Livius[3], alle Anwendungen bestimmt leugnen, und es erklärt sich natürlich, daß das römische Volk nach einem nachsichtigen Vorgänger die neue Strenge um so weniger zu ertragen geneigt war.

So viel glauben wir mit einiger Gewißheit über den Charakter unseres Instituts in der Königszeit aufstellen zu können; wir wollen nun in der Quellenkritik fortfahren und daran die Probe für das Gesagte zu machen versuchen.

§. 4.

Die entgegenstehenden Zeugnisse des Cicero und Seneca.

Der bisher aufgestellten Ansicht, daß unter den Königen nur gegen die Straferkenntnisse der stellvertretenden Richter

1 *Dion.* IV, p. 228 erzählt, daß Servius Tullius die Hälfte der königlichen Gewalt weggegeben, indem er einen Theil der Criminaljurisdiction anderen Richtern übertragen. Damit mußte nothwendig immer die Provocatio verbunden gewesen sein.

2 *Tac.* Annal. III, cap. 26. „Praecipuus Servius Tullius sanctor legum fuit, quis etiam reges obtemperarent." Nämlich in sofern, als er seine Competenz gesetzlich in voraus bestimmten Fällen anderen judices abgetreten hatte.

3 *Liv.* I, 49.

und auch dann nur, wenn es der Rex gestattet, nie aber gegen die Könige selbst von einer Provocatio die Rede gewesen sei, stehen die oben (§. 1.) angegebenen Zeugnisse des Cicero und Seneca direct entgegen, welche insgesammt in den ganz allgemeinen Aussprüchen übereinstimmen, daß auch gegen die Könige eine Provocatio stattgefunden. Es ist absichtlich dieser Punkt bis hierher verschoben, und soll jetzt untersucht werden, ob und wie diese Zeugnisse zu beseitigen sind, womit zugleich verbunden werden muß, was für unsere obige Ansicht beweisend ist, weil es dazu dient, jene Widersprüche der Quellen zu schwächen. —

Schon von vorn herein ist nicht zu verkennen, daß jene Aussagen Cicero's und Seneca's bedenklich werden müssen, wenn man die ihnen entgegenstehenden Zeugnisse der anderen Schriftsteller beachtet, die, auf einer späteren und mehr verbürgten Zeit beruhend, nothwendig größere Glaubwürdigkeit für sich haben, als was dem sagenhaften Alterthume angehört. Diese entgegenstehenden Zeugnisse, wie sie oben (§. 1.) ebenfalls bereits angegeben sind, leugnen aber wiederum alle Provocatio unter den Königen. Am entschiedensten spricht Pomponius, indem er die lex Valeria, die er zwar nicht namentlich nennt, jedoch unbestritten vor Augen hat, ausdrücklich für eine neue Schranke gegen die **regia** potestas in der Person der Consuln erklärt. Durch diese lex Valeria erhielt aber bekanntlich das Volk im Anfang der freien Republik die Befugniß zur Berufung gegen alle Strafurtheile der Magistrate. Nicht minder deutlich ist Florus, wenn er von einer Vermehrung der majestas des freien Volkes durch das neu gewonnene jus provocationis redet, so daß es demselben unter den Königen vorher nicht zugestanden haben konnte. Gleichlautend spricht Cicero, der in seiner Abhandlung de oratore den Antonius sagen läßt: „neque provocationem — — **vindicem libertatis** populo Romano dari **sine nobilium dissensione** potuisse“; denn einmal geht diese „nobilium dissensio“ nur auf die Opposition, welche die Patrizier, als ursprüngliche Inhaber der Magistratswürden, der lex Valeria, in der sie

eine Beeinträchtigung sahen, entgegenstellten, wodurch eine dreimalige Erneuerung derselben nöthig wurde; dann aber zeigt der Ausdruck „vindicem libertatis“ deutlich auf den Anfang der Republik[1]. Endlich ist auch Dionys nicht zu übergehen, nach dessen Zeugniß ebenfalls erst durch die lex Valeria, dem Volke zum Schutze und zur Liebe, die Provocatio eingeführt ward[2]. Hätte also wirklich schon gegen die Könige eine allgemeine Provocatio stattgefunden, so läßt sich eben so wenig begreifen, wie dieselbe nach allen diesen Zeugnissen erst zur Zeit der Republik durch neue Gesetze eingeführt und durch mehrfache Wiederholung derselben befestigt sein könnte, als wie dies nach Livius eine so ungemeine Freude bei'm Volke erregen mochte.

Man könnte hiergegen einwenden wollen, es handele sich in der späteren Zeit von einer provocatio adversus magistratus, und wenn die Berufung schon früher gegen die Könige stattgefunden, so habe sie nichts desto weniger dennoch gegen Erstere eingeführt werden müssen. Beides sei von einander unabhängig, die Referenten, welche diese neuere Provocatio erst an die Republik knüpften, widersprächen damit nicht der Annahme des Cicero und Seneca von einer Provocatio unter den Königen. Indessen darauf ist zu antworten: erstens, daß die Consuln, die Spitze der neuen Magistrate, nach einstimmiger Angabe der Referenten[3], als Nachfolger der Könige selbst wahre Regenten waren und alle Rechte und Pflichten derselben überkamen; zweitens, daß unter ihnen die Machtvollkommenheiten nur vertheilt und jährig wurden, die sich in jenen auf Lebenszeit concentrirten; drittens, daß mithin auch der Uebergang der Provocatio auf sie, sofern Letztere nur gegen die Könige allgemein und gesetzlich stattfand,

---

1 Gerade so nennt *Cicero* contra Rullum II, 6. den Tribun „praesidem libertatis, custodemque.“

2 Von demselben Auctor könnten hier auch noch ein Paar andere allbekannte Stellen angeführt werden, in denen sein gänzliches Schweigen von einer Provocatio gegen die Könige um so erheblicher ist, als er ausdrücklich erzählt, daß die Könige ihre Entscheidungen stets schnell und immer nur nach eigenem Belieben (πρὸς τὸν ἑαυτῶν τρόπον) gefällt hätten.

3 Siehe etwa *Dion.* X, 1. *Polyb.* VI, c. 9. *Valer. Max.* I, 1. *Liv.* II, 1.

als eine nothwendige, sich von selbst verstehende Consequenz anzusehen gewesen wäre. Gerade in Bezug auf die Consuln erhellt nun aber aus Dionys[1], daß nach Emanirung der lex Valeria gegen sie immer, vorher nie provocirt worden ist.

Weiter muß gegen die Provocatio als ein wichtiges Argument geltend gemacht werden, daß die Decemviri legibus scribendis sichtbar volle königliche Gewalt erhielten, gegen sie aber, wie wir noch mehrfach sehen werden, alle Provocatio ausgeschlossen ward. Ja, aus demselben Gesichtspunkte königlicher Macht wurde im Anfange auch die Dictatur der Provocatio unzugänglich erklärt, und wieder nur mit Bezug auf die königliche Unbeschränktheit wagte endlich Cicero zur Zeit der Republik, die Verweigerung der Provocatio eine „intolerantia regum" zu nennen. — Aus allen diesen Gründen scheint nothwendig hervorzugehen, daß die Aussprüche Cicero's und Seneca's, wenn wir nicht an aller Lösung der Widersprüche verzweifeln wollen, gegen ihre Wortfassung erklärt werden müssen. Betrachten wir sie daher im Einzelnen.

Cicero sagt in der Republik: auch gegen die Könige hätten Provocationen stattgefunden, fügt aber dann hinzu: dies berichten die Pontifical- und unsere Auguralbücher. Dieser Nachsatz dürfte uns vermuthlich das Richtige zeigen. Jene Bücher, deren Ursprung nach Niebuhr auf Romulus und Numa zurückgeführt werden muß, enthielten überhaupt die Formeln für feierliche Handlungen des Staatsrechts und namentlich, wie Niebuhr mit großem Scharfsinn erwiesen hat, auch die Formel des Perduelliongerichts. Diese Formel trägt einen unverkennbar politischen Charakter, der mit dem crimen perduellionis genau zusammenhängt. So viel wir nämlich aus den späteren, zerstreueten Nachrichten abnehmen können, umfaßt der Begriff der Perduellio, des Hochverraths im alten Sinne — überhaupt einer der wenigen strafrechtlichen Begriffe, die wir aus dem ältesten Rechte Roms kennen, — keineswegs bloß einen unmittelbaren Angriff gegen den Staat oder Ungehorsam gegen die oberste Macht, sondern Alles, was auch nur mittelbar

[1] *Dion.* V, cap. 19. und 79.; VI, 51.; VII, 38.; VIII, 47.

die Ruhe, Ehre und Sicherheit des Staates berührte[1]. Es läßt sich also vermuthen, daß dies Verbrechen oft weder in den untersten Volksklassen zu suchen war, noch überhaupt bloß Einzelne betraf, so daß eine Urtheilsfällung in kritischen Zeitverhältnissen dem Könige gerade hier um so beschwerlicher fallen konnte, als die Adelsparthei überhaupt noch zur Förderung der königlichen Machterweiterungen ein unentbehrliches Element sein mußte. Dem zu entgehen, war die lex perduellionis eingeführt, wodurch der König das Recht erhielt, die Untersuchung an Duumvirn zu überweisen, um in seiner unmittelbaren und sichtbaren Persönlichkeit — worauf es ihm in den Augen des Volkes vorzüglich ankommen konnte — ganz ausgeschieden zu bleiben. Die Duumviri richteten dann, wie alle judices[2], sofern der König nicht selbst entschied, unter königlicher Au-

---

1 *Cic.* in Verr. II. 1, c. 5. *Ascon.* in Cic. Verr. II. 1, 33. Lex ult. Dig. ad leg. Jul. maj. XLVIII, 4. Die alten Glossen bemerken: Perduelliones, *οἱ κατὰ τοῦ δήμου τῶν Ῥωμαίων βουλευόμενοι, η κατὰ βασιλέων.* Dieselbe Ansicht, mit geringen Modificationen, haben auch Dieck, Weiske, Plattner, Roßhirt, Göttling, Zirkler in den bezüglichen Schriften. Dagegen ist nun aber neuerdings Köstlin in seiner Schrift über die Perduellio aufgetreten und hat mit sehr überzeugenden Gründen darzuthun gesucht, daß perduellio ein weit engerer Begriff und namentlich von parricidium zu trennen sei. Er theilt die Perduellio in die Proditio und Perduellio im eigentlichen Sinne. Jene ist der Angriff gegen die oberste Existenz des Staats, gegen die Totalität seines persönlichen Daseins, diese der Angriff gegen den Staat nach der Seite seines innern organischen Lebens, und zerfällt nach Dionys (IV, 42. 43.) wieder in das *ἐπιβουλεύειν τῷ βασιλεῖ* und die *κατάλυσις τῆς ἀρχῆς*; Köstlin a. a. O. S. 34 und 47. Bekennt man sich zu dieser Entwicklung, so würde unsere im Texte sogleich folgende Ansicht noch mehr für sich haben; denn der König wäre sonst, als Selbstrichter, Kläger und Richter zugleich gewesen.

2 Allgemein geltender Grundsatz für alle judices war dies nach der von *Dion.* II, c. 3. angegebenen Einrichtung des Romulus; daß Numa dem Romulus folgte s. bei *Festus* s. v. reus. Es hing dies mit der scharfen Abgeschlossenheit der vom Könige selbst ertheilten formulae zusammen, und eben deshalb möchte ich am wenigsten eine besondere Abweichung für die Duumviri behaupten.

torität; zwar so, daß es nach ihren strengen Grundsätzen geschehen sollte, aber doch auch mit Unterwerfung unter die Provocationsgestattung des Königs, wie wir das im judicium des Horatius schon sahen. Läßt es sich nun hierbei nicht verkennen, daß überhaupt der Einfluß des Königs auf ein unter seiner Autorität gesprochenes Urtheil, je nach den besonderen Umständen, möglicherweise sehr groß sein konnte, und besonders in der Perduellio, wo er oft nur die sichtbare Entscheidung von sich ablehnen wollte, so wird die Annahme nicht unmöglich, daß Cicero, der überhaupt seine Nachrichten von der Provocatio nur bei Gelegenheit der Perduellio in den heiligen Büchern sammeln mochte, der darüber vielleicht unverständliche Andeutungen der Annalisten fand und dem nach Jahrhunderten schwerlich noch die echten Pontificalbücher zur Hand waren, — daß Cicero irrthümlich zwei ähnliche Dinge verwechselt. Statt eines Urtheils unter königlicher Autorität dachte er an ein Urtheil des Königs selbst, und statt die Duumviri zu nennen, erzählt er daher, es sei gegen die Könige provocirt worden. Daß er dabei der Perduellio, die ihm doch wahrscheinlich seine Ansicht von der Provocatio an die Hand gab, gar nicht erwähnt, sondern vielmehr seine Behauptung: „provocationes a regibus fuisse," allgemein hinstellt, darf bei der Kürze seiner Notizen nicht auffallen, wobei es überhaupt dahin gestellt bleibt, ob er nicht wirklich bloß an die Perduellio dachte. Noch deutlicher wird der Irrthum bei Valerius Maximus, der ein Jahrhundert später als Cicero berichtete, daß Horatius nach der Verurtheilung durch den Tullus vom Volke absolvirt worden sei, wobei er sich also nothwendig denken mußte, daß gegen das Urtheil des Tullus provocirt worden, während wir doch hier den richtigern Hergang ganz genau aus Livius erfahren. Sein Widerspruch mit dem Livius beruht nur darauf, daß er ebenfalls ein Urtheil unter königlicher Autorität mit dem Urtheile des Königs verwechselt, worin er vielleicht geradezu dem Cicero gefolgt ist.

Alles, was gegen die Stelle in der Republik bemerkt ist, gilt nun auch gegen das andere Zeugniß Cicero's in den Tus-

culanen, wo er sagt, daß „a primo urbis ortu provocationes divinitus" angeführt wären; denn den Beisatz divinitus möchten wir ganz besonders auf eine Autorität jener heiligen Bücher beziehen.

Die geringste Schwierigkeit macht endlich Seneca; sein Satz ist wörtlich eine Wiederholung des von Cicero in der Republik ausgesprochenen, da er, um zu beweisen, wie aus demselben Stoffe jeder etwas Brauchbares gewinnen könne, die Bemerkung macht, daß z. B. ein philologus aus Cicero's Büchern de republica sich notiren würde: „Provocationem a regibus fuisse." Selbstständig setzt er dann hinzu, daß nach des Fenestella und einiger Anderer Meinung dies bereits in den libris pontificalibus enthalten gewesen sei. Da er gerade nur diese Quelle anzieht, so ist es nicht unmöglich, daß er ebenfalls nur die Perduellio im Auge hatte; daß sogar er schon eine solche Provocatio für etwas ganz Besonderes hielt, geht aus der ganzen Bemerkung hervor.

Ist nun die hier vorgebrachte Ansicht über die entgegenstehenden Zeugnisse richtig, d. h. müssen sie darauf reducirt werden, daß nur gegen stellvertretende Richter provocirt werden konnte, so vereinigen sich damit sehr leicht alle sonst streitenden Angaben. Im Anfange der Republik wurde nämlich die Provocatio allgemeines Recht gegen jeden Magistratus und frei von jeder besonderen Einwilligungsbefugniß. Durch diese und andere Erweiterungen erhielt sie eine so völlig neue Gestalt, daß die Schriftsteller ihre Entstehung überhaupt erst in die Republik verlegten, der ganz beschränkten und singulären Fälle der früheren Zeit gar nicht gedenkend. Ja, so wird es allein erklärlich, wie dieselben Schriftsteller, die schon unter den Königen von Provocationen gesprochen haben, ihren Anfang dennoch ausdrücklich erst an die Entstehung der Republik knüpfen konnten[1].

Nachdem wir somit unsere Aufstellungen, dem Alterthume gegenüber, zu rechtfertigen versuchten, wenden wir uns in gleicher Absicht zur Neuzeit, als dem letzten Punkte im gegenwärtigen Theil.

---

1 *Valer. Maxim.* IV. 1, 1. und VIII. 1, 1. — *Liv.* I, 26. u. II, 8.

§. 5.

Die neueren Ansichten über die Provocatio.

Es ist schon in der Einleitung von uns bemerkt worden, daß gerade die Provocatio in neuerer Zeit beiläufig Gegenstand der verschiedensten Untersuchungen und Ansichten geworden ist; gleichsam ein Feld, auf welchem man möglicherweise nur durch Combination zum Ziele gelangen mag und das daher allen möglichen und unmöglichen Hypothesen freien Spielraum bietet. Auf jede derselben näher einzugehen, würde den Raum, welchen wir dieser Abhandlung bestimmt haben, weit überschreiten; wir können uns aber um so mehr mit einigen Andeutungen begnügen, als schon Köstlin in seiner mehr erwähnten Schrift die Unhaltbarkeit der meisten klar dargethan hat.

Allen voran geht auch hier Niebuhr mit seiner Auffassung unseres Instituts, welche, wie bemerkt, ziemlich allgemein die Grundlage für die spätere Darstellung desselben bildet. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß seine Ansicht von der hier angenommenen wesentlich verschieden ist; daß sie aber schon an sich nicht gerechtfertigt werden kann, hat Rubino schlagend nachgewiesen. Des Letzteren Argumente sind zu bekannt, als daß es einer Wiederholung derselben bedürfte, und ganz mit ihnen übereinstimmend zeigt sich in Beziehung auf die Polemik gegen Niebuhr auch Köstlin, so daß von Seiten einer in's Einzelne gehenden Kritik kaum noch etwas Neues beizubringen sein dürfte. Indessen wird es nicht überflüssig scheinen, einige Bemerkungen über den allgemeinen Standpunkt Niebuhr's, auf dem seine Ansicht wesentlich beruht, hinzuzufügen, indem wir dadurch die Kritik Rubino's auch von einer anderen Seite her unterstützen.

Niebuhr's Ansicht zufolge ist die Berufung bekanntlich nur ein Vorrecht der Patrizier gewesen, wonach sie ihren Pairs die weitere Entscheidung über die von den Königen, wegen Ungehorsams gegen die höchste Macht, gefällten Strafurtheile überlassen durften. Dies Vorrecht soll dann im Anfange der Republik durch das Valerische Gesetz auch den Plebejern gegeben

sein, so daß sie nun ebenfalls gegen die Strafurtheile der Magistrate auf ihre Pairs, die plebejischen Tribus, sich beriefen[1]. — Es läßt sich allerdings nicht leugnen, daß die Niebuhr'sche Ansicht eine große innere Wahrscheinlichkeit für sich hat, wenn man mit ihr annimmt, daß die Könige in den Curiatcomitien durch die Patrizier sowohl erwählt als bestätigt seien, und daß die Letzteren dabei Gelegenheit nahmen, indem sie den Königen durch das Curiatgesetz neben ihren anderweitigen Gewalten auch die richterliche ertheilten, sich, vermöge des Privilegiums der Berufung auf die Curien, gegen eine Willkür eben jener Gewalt in strafrichterlicher Gewalt zu sichern[2]. Indessen bleibt diese Ansicht doch um so mehr eine unerwiesene, als sie einerseits wesentlich auf dem Umfange der königlichen Machtfülle gebaut ist und Niebuhr selbst eingesteht, denselben auf keine Weise bestimmen zu können, andererseits dabei vorausgesetzt werden muß, daß es ausschließende Befugniß der Curien gewesen sei, die Wahl des Königs zu besorgen; eine Annahme, die, wie sie auch durch ausdrückliche Zeugnisse Cicero's[3] unterstützt wird, doch um so befremdlicher lautet, als es sich auf keine Weise genügend erklären will, weshalb dieselben Curien — was freilich wieder Cicero zu bestätigen scheint[4] — ihre Wahl noch einmal befestigen mußten. Bei diesem Stande der Frage mag es dann auch der gegenwär-

---

1 Niebuhr, römische Geschichte. Aufl. 2. Thl. I, S. 357 und 555.

2 Vergl. dazu Niebuhr a. a. O. S. 349 und 350 mit S. 355 — 57.

3 *Cic.* de rep. II, 13, 17, 18, 20, 21.

4 Freilich mag es nur ein Schein sein, denn die übereinstimmenden Zeugnisse des Livius und Dionys, welche das ganze Volk, im Gegensatze der patres, als die Wahlversammlung denken, lassen wenigstens eine Möglichkeit offen, daß Cicero die Pontifical- und Auguralbücher falsch verstanden oder noch andere Verhältnisse im Sinne gehabt. *Dion.* II, p. 121: „*τῶν πατρικίων ἐπικυρωσάντων τὰ δόξαντα τῷ πλήθει.*“ *Liv.* I, 17, 22, 32, 51. Eine merkwürdige Stelle findet sich bei *Cic.* de lege agraria II, 11, wo Cicero gegen den Rullus, der auf eine durchaus willkürliche Weise Decemvirn zur Durchsetzung seiner lex agraria ernannt wissen wollte, bemerkt: „**Reges** constituantur non Decemviri, Quirites.“

tigen Kritik wohl erlaubt sein, ohne übrigens den sonstigen Verdiensten des großen Gelehrten zu nahe treten zu wollen, eine von ihm ausgegangene Ansicht zu verwerfen. Was für unsere Meinung zeugt und in sofern auch gegen Niebuhr spricht, dürfen wir schon als im vorigen Paragraphen ausgeführt betrachten, so daß nur vorzutragen bleibt, was noch insbesondere Niebuhr's Ansicht unmöglich macht. Natürlich wird hier indeß nur die erste Hälfte seiner Behauptung, welche sich auf die Königszeit bezieht, zu betrachten sein, dagegen die zweite der folgenden Periode (§. 17.) überwiesen bleiben.

Niebuhr's Ansicht beruht, wie bemerkt, besonders auf inneren Wahrscheinlichkeits-Gründen, deren größte Stärke in dem sehr paßlichen Ineinandergreifen seiner verschiedenen Behauptungen für die Königszeit und die Republik enthalten ist; wenn also in der folgenden Periode dargestellt werden kann, daß seine Ansicht sich für die Republik als unzulänglich ergiebt, so fällt damit, was wir hier anticipiren, auch schon die eine Stütze für seine Ansicht in der Königszeit. Betrachten wir diese letztere aber nun insbesondere, so ist die Stellung der Könige, den Patriziern gegenüber, keineswegs so eingeschränkt, noch gestattet sie außer sich eine solche Freiheit[1], daß sie den Patriziern ein so umfassendes Privilegium, als die Provocatio an die Curien gewesen wäre, sollte zugestanden haben. Wollte man dies aber auch annehmen, so würde sich bei solchem Schutzmittel wieder schwer erklären, wie der Druck der Könige für

1 Man sehe nur die bekannten Stellen, wo die Schriftsteller die spätere Freiheit der Monarchie gegenüber stellen: *Liv.* I, 17; II, 12. *Cic.* de leg III, 10. *Tac.* Ann. I, c. 1. — Sieht man übrigens mit Hugo, Rechtsgeschichte S. 87, oder noch entschiedener mit Niebuhr, a. a. O. 356, die in der Kaiserzeit vorkommende lex regia, wenn auch modificirt, für identisch mit dem alten Curiatgesetze an, so liegt, nach den Worten Ulpian's, der von jener in l. 1. pr. D. de const. princ. (I, 4.) sagt: es habe durch selbige das Volk dem Kaiser (ei et in eum) omne suum imperium et potestatem übertragen, die Vermuthung nicht zu fern, daß in der That schon im Curiatgesetze selbst die Machtfülle des Königs viel zu umfassend bestimmt worden, als daß daneben ein so ausgedehntes Vorrecht für die Patrizier habe Platz greifen oder auch nur von ihnen beansprucht werden können.

die Patrizier so hart sein konnte, daß in Folge dessen die Vertreibung derselben als das Werk Letzterer angesehen ward. Freilich beschränkt Niebuhr die Provocatio hinterher wieder auf bloße Ungehorsamsstrafen wegen Vergehen gegen die höchste Macht; doch ist das, wenn einmal jenes Institut angenommen werden soll, nur eine abermalige ganz unerwiesene Willkürlichkeit. Auf der anderen Seite erklärt sich eben so wenig, wie die Könige nur um der Plebejer willen den Patriziern eine solche Provocatio zugestehen mochten, da sie doch, wie Niebuhr[1] als gewiß annimmt, nicht verkannten, daß auf Ersteren alle Hoffnungen der Zukunft beruheten, sie aber bei der Provocatio der Patrizier gewiß nicht einmal im Stande gewesen wären, die Plebejer gegen Oligarchie zu sichern; ein Bestreben, das gleichwohl Niebuhr den Königen vindicirt. Außerdem verloren die Curien in der Republik bald ihre Bedeutung, und das wäre unmöglich gewesen, wenn sie die sehr wesentliche Bestimmung gehabt hätten, die Provocatio der Patrizier anzunehmen. Diese Bestimmung könnte freilich aufgehoben sein oder sich mit den Magistraten geändert haben — nur finden wir davon nicht die geringste Spur, wie doch bei einer organischen Hinüberbildung der Provocatio in die Republik durchaus nothwendig gewesen wäre. Beachten wir endlich die positiven Zeugnisse, wie sie oben angeführt sind und hier in sofern entgegenstehen, als sie die Provocatio an die Republik knüpfen; ferner die Analogie der Decemvirn und Dictatoren, wonach geschlossen werden muß, daß eine königliche Macht von aller Provocatio frei sein sollte: so dürfte die Niebuhr'sche Ansicht jedenfalls sehr zweifelhaft geworden sein. Steht nun aber nicht mehr fest, daß gegen die Könige provocirt sei, so hat auch die weitere Behauptung, daß nur die Patrizier hätten provociren dürfen, und damit wieder die Ansicht, als ob bloß an die Curien provocirt sei, allen Werth verloren; es hindert nichts, anzunehmen, daß gegen die stellvertretenden Richter des Königs auch jeder beeinträchtigte civis sich der nationalen Hülfe bedienen durfte. —

---

1 Niebuhr a. a. O. I, 425.

Nach Niebuhr tritt uns nun die ganze Reihe beiläufiger Schriftsteller entgegen, deren jeder über die Provocatio seine eigenthümliche Ansicht beigebracht hat. Bei genauerer Betrachtung läßt sich in allen diesen Erörterungen ein gemeinsames Moment erkennen, so daß sie hauptsächlich nur in secundären Bestimmungen von einander abweichen. Wir begnügen uns damit, dies Moment zu charakterisiren und dadurch das Verhältniß der fremden Meinungen zur unsrigen heraustreten zu lassen.

Zuerst knüpfen fast alle Neueren die Lehre von der Provocatio nicht an die Darstellung des ganzen Staates in seinem inneren Organismus und dem Verhältnisse seiner Theile zu einander, sondern hauptsächlich an die Fragen nach dem Begriffe der Perduellio und dem Wesen der majestas populi. Hier weichen sie mithin alle von dem Wege ab, den Niebuhr einschlägt, und das ist der Grund, weshalb jene Theorieen, indem sie ihre Basis nicht in einer Anschauung des ganzen Volks- und Staatslebens haben, auch bald hier, bald dort nicht passen und eingreifen wollen. Damit hängt ein zweites Moment auf das Engste zusammen. Fast alle Schriftsteller gehen viel zu unbedingt von dem Falle des Horatius und dem Strafprocesse für jenes bestimmte einzelne Verbrechen aus, als daß sie zu einem Resultate, das den ganzen Umkreis der Strafrechtspflege umfaßte, gelangen könnten. Damit ist nicht gesagt, daß man jenes Factum für ein unwichtiges halten solle. Auch wir haben uns vielfältig auf seine Norm bezogen; allein man muß nothwendig darüber hinausgehen, um zu einer Totalanschauung zu gelangen. Jener Vorwurf gilt indeß allerdings nicht gegen Alle in gleichem Maaße.

Was nun insbesondere die Perduellio betrifft, so konnte man früher wohl als allgemeine, wenn schon im Einzelnen sehr unbestimmte Ansicht bezeichnen, daß der Duumviralproceß mit der provocatio ad populum das ordentliche Verfahren bei diesem Verbrechen gewesen sei, bis man sich im Gegentheil in neuester Zeit dahin erklärte, daß jener Proceß bloß eine Ausnahme gebildet habe. Ueber die Art und Weise jedoch,

wie nun diese Ausnahmen zu denken seien, stimmt Keiner mit dem Anderen überein. Wir dürfen im Allgemeinen darüber nur auf Köstlin's Krtik[1] verweisen, der auch für eine speciellere Beurtheilung, als die unsere sein kann, wenig zu thun übrig gelassen hat.

An der Spitze steht Haubold[2], der bekanntlich das ganze judicium Horatianum nur für einen durchaus singulären Fall, nach vollkommen singulärem Rechte entschieden, halten will. Er übersieht dabei, daß die provocatio a Duumviris, wie die Duumviri selbst, in der bekannten Stelle des Livius offenbar als allgemeines Institut aufgeführt werden. Huschke[3] meint allgemeiner, „es galt nur in wichtigeren Sachen von des Königs Spruche Provocatio an das Volk;“ allein hier erfährt man erstlich nicht, welche denn „wichtigere“ Sachen waren, welche unwichtigere, was doch vor allem feststehen müßte; dann aber vermengt jener Schriftsteller in seiner öfter gerügten, unklaren Auffassung den König und die Duumvirn, dessen Stellvertreter. Göttling's[4] Ansicht, daß von allen Strafurtheilen eine Provocatio an das Volk stattgefunden und daß nur bei den höchsten Verbrechen — wobei ihm offenbar die Perduellio vorschwebt — die Entscheidung vom Könige Quästoren und dem Volke anheim gestellt worden, damit er sich nicht in die Lage brächte, seinen Ausspruch durch das Volk reformirt zu sehen, entbehrt, wie schon Köstlin richtig bemerkt, aller inneren Consequenz; dieselbe Gefahr lief der König ja immer, wo nur Provocatio gegen ihn erlaubt war. Es mangelt der Darstellung Göttlings offenbar das Bewußtsein über das Princip, nach welchem die Jurisdiction des Königs auf die Duumvirn übertragen ward. Weit bedeutender zeigt sich Rubino's[5] Ansicht. Es ist, wenn man sie unpartheiisch betrachtet,

---

1 Köstlin, die Perduellio, §. 9. und fgg.

2 *Haubold*, Opuscul. Tom. I, p. 129 seq.

3 Verfassung des Servius Tullius.

4 Römische Staatsverfassung, S. 158 fgg.

5 Untersuchungen über die röm. Verfassung und Geschichte, S. 450 fgg.

wohl nicht zu leugnen, daß auch ihm das Verbrechen der Perduellio oder überhaupt die Auffassung der Verbrechen im ältesten römischen Recht die Hauptsache ist, an die sich die Provocatio in untergeordneter Bedeutung anschließt; jene Entwicklung der Grundlage des römischen Criminalrechts gestaltet sich aber so geistreich, daß man leicht begreift, wie sie zum überwiegenden Gegenstande geworden ist. Sie hier genauer anzuführen, würde überflüssig sein. Was die Provocatio betrifft, so sieht er die Jurisdiction des Königs und seines Consiliums als Regel an, so daß die Provocatio ausgeschlossen bleibt; nur wo, wie bei der Perduellio, die höchste Staatsgewalt selber angegriffen sei, habe der König, der hier Parthei gewesen, nicht persönlich entschieden, sondern es sei das Duumviralverfahren als eigenthümliches Perduellionsgericht, an welches sich die gesammte, später entstandene Volksgerichtsbarkeit angeknüpft, eingeleitet worden. Die Provocatio dependirt ihm also von dem Begriffe des Majestätsverbrechens, und dadurch entsteht schon nach dieser Seite hin eine schwankende Grenze; denn es ist nur durch eine eigenthümliche Auffassung möglich, das Verbrechen des Horatius für ein Majestätsverbrechen zu erklären, so wie es dabei noch fraglich wird, in wie weit proditio und perduellio identisch sind. Uebrigens hat Köstlin[1] der Ansicht Rubino's eine besondere Kritik gewidmet, auf die wir uns um so lieber beziehen, als eine genauere Untersuchung uns in die Frage nach dem Wesen der Perduellio verwickeln müßte. Was nun endlich Köstlin's eigene Ansicht betrifft, so können wir sie nicht besser bezeichnen, als mit seinen Schlußworten in der erwähnten Abhandlung. „Der Perduellionsproceß hatte das gewöhnliche Forum vor dem Könige oder seinem Stellvertreter, welche mit einem consilium senatorium zu Gerichte saßen und ein Urtheil sprachen, von welchem keine Provocatio stattfand. Dieses Gericht ist dasselbe, welches auf die gleiche Weise auch über alle andere öffentliche Verbrechen — die Sacralfälle mit eingeschlossen — entschied. Nur als Aus-

1 Köstlin a. a. O. §. 15.

nahmsverfahren kommt der Duumviralproceß mit der provocatio ad populum vor, welcher unter der Republik zur Regel wurde und überhaupt, ohne jedoch mit einer mythischen Volksjustiz in Verbindung gebracht werden zu dürfen, den Keim der gesammten späteren Volksgerichtsbarkeit, wie sie sich unter der Republik allmälig entwickelte, in sich enthielt[1]." Man kann Köstlin's Verhältniß zu seinen Vorgängern, wie zu der von uns entwickelten Ansicht, mit einem Worte bezeichnen. Er hat die Frage zuerst entschieden wieder über die Grenzen der Perduellio hinausgeschoben, und das ist der wesentlichste Fortschritt, den, neben seiner vortrefflichen Kritik, die Lehre von der Provocatio ihm verdankt. Allerdings mangelt auch ihm das Princip für die Fälle, in welchen jene Provocatio stattgefunden hat; allein wir dürfen ihm das nicht zum Vorwurf machen, da er, um diesen Mangel zu heben, seiner ganzen Abhandlung einen anderen Umfang hätte geben müssen. Dagegen aber scheint es uns, als ob sich eben unsere hierher zielende Behauptung gerade durch den Inhalt seiner Abhandlung bestätigt finden dürfte; die Behauptung nämlich, daß jenes leitende Princip theils das Recht der Begnadigung, theils die Abwesenheit des Königs gewesen, und daß nur in diesen Fällen anstatt des königlichen Consiliums die Duumviri oder sonstige Einzelrichter mit provocatio ad populum, übrigens ohne alle Beziehung auf irgend ein bestimmtes Verbrechen, eingetreten seien. Jedenfalls lösen sich in dieser Ansicht die eben angeführten Meinungsverschiedenheiten mit Leichtigkeit auf; denn die Unrichtigkeit derselben besteht nicht sowohl in einem directen Irrthum, als vielmehr in einer mehr oder weniger einseitigen Auffassung der vorliegenden Frage.

1 Köstlin a. a. O. §. 18. Die genauere Ausführung dieser Ansicht ist bei Köstlin durch sein kritisches Verfahren über die vorhergehenden Paragraphen sehr zerstreut worden. Er ist indessen im Wesentlichen weder weiter gegangen, als die Worte des Schlusses es andeuten, noch auch hinter ihnen zurück geblieben.

Zweiter Theil.

Die Republik.

§. 6.

Begriff und Bezeichnung der Provocatio zur Zeit der Republik.

Nachdem wir im ersten Theile unserer Darstellung die schwachen Anfänge der Provocatio unter den Königen nachzuweisen versuchten und unsere Forschung dadurch in einen Zeitraum versetzen mußten, über den fast die historischen Quellen fehlen, so wenden wir uns nun zu den Zeiten der Republik und damit zu einer Epoche, in der das Institut in einem ganz anderen und gerade entgegengesetzten Lichte erscheint; nämlich in größter Ausdehnung blühend, wesentlich nothwendig und so sehr in die innersten Eigenthümlichkeiten des römischen Staates verwachsen, daß derselbe ohne diese Einrichtung sich nicht einmal jener Bürgerfreiheit hätte erfreuen können, die ihm von allen Schriftstellern nachgerühmt wird. Mit dieser äußeren Ausdehnung hängt aber ein anderes Moment genau zusammen, daß nämlich der Begriff und das Wesen der Provocatio jetzt ein ganz anderes werden mußte, als es uns in der vorigen Periode erschien und daher vor allem seiner näheren Bestimmung bedarf.

Die entscheidendste Erklärung giebt uns ein Ausdruck bei Livius[1] in den Worten „appellatio provocatioque adversus injuriam magistratuum," neben welchen wir unserer

---

1 *Liv.* III, 56.

Ansicht durchaus zum Grunde legen müssen, was schon alte Ausleger des Cicero bemerkten: „leges de provocatione non ad dissolvendum imperium sed ad coercendam patriciorum potestatem et tyrannidem datas esse.“ Die gewichtvolle Deutung jener Sätze läßt sich am umfangreichsten aus der Anwendung erkennen, welche M. Fabius der Vater von ihnen macht, als sein Sohn Fabius — wie oft angeführt ist — vom Dictator Papirius wegen militairischen Ungehorsams bestraft werden sollte. „Quandoquidem,“ spricht er bei Livius[1] zum Dictator, „apud te nec auctoritas senatus, nec aetas mea — — nec virtus nobilitasque magistri equitum — — valet, nec preces — — placant; tribunos plebis appello et provoco ad populum, eumque tibi fugienti senatus judicium, judicem fero qui certe unus plus quam tua dictatura potest, polletque.“ Diese in vielfacher Hinsicht höchst wichtige Stelle lehrt als den eigentlichen Grund der Provocatio eine aequabilitas juris, die, wie wir noch ausführlicher sehen werden, eng verbunden war mit der republikanischen aequa potestas (§. 8.); zeigt, wie die Provocatio über den Senat als letztes höchstes Zufluchtsmittel gestellt ward, so daß sie, ihrem Wesen nach, nicht bloß zum Schutze der Plebejer, sondern auch der höchsten Personen diente; lehrt endlich, wie die Dictatur selbst ihr weichen mußte. Vergleicht man mehrere Beispiele dieser Art, wie wir sie noch später kennen lernen werden, so wird es begreiflich, wie einerseits Livius[2] in der Provocatio und tribunicischen Hülfe die beiden Schirmburgen der Freiheit erblicken konnte, andererseits Cicero[3] sie die Patronin des Staates und Rächerin der Freiheit nennen mochte. — Die Provocatio in ihrem ganzen Umfange bezweckt nämlich in dieser Periode Sicherstellung jedes römischen Bürgers vor Unbill einer Magistratsperson, sei es gegen ein förmliches Urtheil, sei es gegen irgend eine andere Verfügung

1 *Liv.* VIII, 33.

2 *Liv.* III, 45.

3 *Cic.* de orat. II, 48.

in oder außer dem Gerichte. Sie ist das Recht des civis, wenn er dadurch sich gravirt glaubte, bei solcher Entscheidung oder Behandlung sich nicht beruhigen zu dürfen, sondern zu neuer Untersuchung seiner Sache und Inhibition des früheren Erkenntnisses, ja zu ganz neuer Entscheidung, sich entweder an eine andere Magistratsperson, oder die Volkstribunen, oder das römische Volk unmittelbar weiter wenden zu können. Unzweifelhaft scheint es uns jedoch, daß, wie in der vorigen Periode, so auch hier, die Provocatio oft geradezu nur eine Bitte um Gnade war. Daher erklärt es sich, wie sie, ohne alle vorherige Verfügung, auf bloße Abwendung eines zu erwartenden judicium, in welchem man Condemnation fürchtete, gerichtet sein konnte. Wie hätte sonst der Decemvir Appius, dem bloß ein Gerichtstag angesagt war, mit Nachdruck fragen mögen: Quem enim provocaturum, si hoc indemnato, indicta causa non liceat[1]?

Ein ähnliches Institut findet sich allerdings in Griechenland, nur daß die Sache in Rom weit mehr Angelegenheit des Volkes war und eine ganz andere Ausdehnung und Entwickelung erhalten hat. Es würde indeß durchaus falsch sein, deshalb anzunehmen, daß der erste Anstoß von Griechenland nach Rom gekommen sei, da sich früher nirgends auch nur eine Spur griechischen Einflusses findet und für die spätere Zeit völlig unglaublich ist, daß die Bestimmungen der XII Tafel-Gesetze, die vielmehr an schon vorhandene römische Elemente anknüpften, griechischen Ursprungs gewesen seien. Denn wenn gleich der Grund Conradi's[2], daß das jus provocationum der Republik älter gewesen wäre, als gesetzliche Einrichtungen aus Griechenland entlehnt seien, sehr unzulänglich ist, weil die Provocatio unter den Königen mit der Provocatio der Republik nur den Namen gemein hat, so ist außer dem Gesagten noch um so mehr zu berücksichtigen, daß die Provocatio einerseits — was bald zu zeigen sein wird — aus der Art,

---

1 *Liv.* III, 56. Siehe auch unten.

2 *Conradi*, jus provocationum, §. VIII.

wie sich die Republik nach und nach constituirte, durchaus nothwendig und selbstständig hervorging, andererseits die von Solon[1] bewilligte Verwendung an die *Βουλη*, so wie der Regreß, den Theopompus dem Volke von den Königen an die Ephoren einräumte[2], in aller Beziehung von dem römischen jus provocationum verschieden ist, obwohl Conradi Beides ohne Bedenken zusammenstellt[3]. Es ist hier vielmehr auf den Grammatiker Julius Pollux[4] zu achten, der das Verfahren kurz und bündig so beschreibt: „*Ἔφεσις δέ ἐστιν ὅταν τις ἀπὸ διαιτητῶν, ἢ ἀρχόντων, ἢ δημότων ἐπὶ δικαστήριον ἐφῇ, ἢ ἀπὸ βουλῆς ἐπὶ δῆμον, ἢ ἀπὸ δημοῦ ἐπὶ δικαστήριον, ἢ ἀπὸ δικαστῶν ἐπὶ ξενικὸν δικαστήριον,*“ womit er aber keineswegs eine Stufenfolge der Behörden, sondern nur die verschiedenen Arten andeuten will, an welche ein Weiterwenden in Athen stattfand. Das ganze Verfahren war bei weitem beschränkter als in Rom und fußte nicht, wie hier, auf der auctoritas populi (§. 7.). In der Natur des Rechts lag es allerdings, daß es Beschwerden über ein gesprochenes Urtheil geben mußte, entweder wenn das Verfahren in der Form gesetzwidrig gewesen war, oder das Urtheil selbst nicht gehörig basirt schien; aber der wesentliche Unterschied vom römischen Verfahren zeigt sich gleich darin, daß gegen ein unter den gesetzmäßigen Voraussetzungen gefälltes richterliches Urtheil überhaupt gar nicht, und sonst zwar vom Urtheile öffentlicher Diäteten oder von der Bestimmung eines magistratus, der auf Mulct erkannte, aber von keinem heliastischen Gerichte und noch weniger von dem Spruche ausgewählter Richter eine Appellation stattfand[5].

---

1 *Plutarch.* Solon, cap. 19.

2 *Cic.* de leg. III, 7.

3 *Conradi* l. c. §. VIII. in f.

4 *Pollux* VIII, 62, 63.

5 Indessen haben schon die Griechen die Lücke ihres Rechts nicht außer Acht gelassen. Platon in den Gesetzen (lib. IX, p. 855, 56) wollte in Criminalsachen, daß das Verfahren und das Urtheil dreimal wiederholt würde und erst zuletzt Rechtskraft bekäme. Eben so hatte Hippodamus

Außerdem erfahren wir auch durch Pollux[1], daß diese Appellation — besonders von der *Βουλη* an das Volk — einer eigenthümlichen Leitung durch die Thesmoteten unterlag, also nicht so formlos war wie die römische Provocatio[2].

Je bedeutungsvoller und umfangsreicher nach der bisherigen Darstellung sich nun der Begriff der Provocatio für die Zeit der Republik gestaltet, um so weniger darf man gerade hier bei äußeren Erscheinungen stehen bleiben, sondern kann das Institut nur in seinem inneren historischen Entstehungsgrunde aus dem Charakter des römischen Volkes und Staates selbst auffassen. Der tiefe und geistreiche Beurtheiler des römischen Staates, Polybius[3], bemerkt in seiner Vorrede, daß zwar eine Vorstellung, aber keine richtige Wissenschaft von etwas Geschichtlichem zu gewinnen sei, wenn man es, aus dem Zusammenhange gerissen, nur für sich und nicht in seiner Einheit betrachte; eine Ansicht, welche so richtig ist, daß auch Aristoteles als Kanon aufstellt: „*Τότε γὰρ οἰόμεθα γινώσκειν ἕκαστον, ὅταν τὰ ἄιτια γνωρίσωμεν τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρώτας καὶ μέχρι τῶν στοιχείων*[4].“ Sonach wird auch das Rechtsinstitut der Provocatio mit allen Fortschritten und Veränderungen, die es erfuhr, nur deutlich, wenn man eben auf das Eigenthümliche der republikanischen Verfassung, wie auf das, was den Grundzug des Römers in derselben ausmacht, zurückgeht, woraus sich dann von selbst erklärt, wie unter den Königen nur ein Schein dieses Instituts sich zeigen konnte, in der Republik die volle Blüthe hervortrat, unter den Kaisern ganz natürlich Umgestaltungen beginnen mußten, bei welchen von einem

---

in seinem merkwürdigen Entwurfe eines Staates, dessen Kenntniß wir dem Aristoteles (Polit. II, c. 5) verdanken, ein oberstes Gericht von älteren Richtern angenommen, vor dem jedes Urtheil einer Revision sollte unterworfen werden können.

1 *Pollux* VIII, 88.

2 Sehr gut ist über das Wesen dieser griechischen Appellation gehandelt in Schömann und Meyer, attischer Proceß, S. 776 fgg.

3 *Polyb.* I, c. 4.

4 *Aristot.* Physic. I, 1.

Rechte oder Vorzuge des Volkes nicht mehr die Rede sein konnte. Jene Gründe aber, auf welche wir zurückgehen müssen, um die Erscheinung der Provocatio während dieser Periode in ihren verschiedenen Entwickelungen und Umgestaltungen zu begreifen, sind zwei: einmal das Hoheitsrecht des römischen Volkes und sodann der Charakterzug der Milde, Billigkeit und Humanität, der neben höchster Strenge, Ernst und Gravität sowohl die ganze römische Verwaltung, als besonders auch das Recht auf eine eigenthümliche Art auszeichnet. Denn es lassen sich zwei Gesichtspunkte für die Provocatio fassen, nach deren einem sie ein Vorrecht des freien Volkes, nach dem andern aber eine Einrichtung ist, die den der Strenge des Gerichts Verfallenen gegen jede Widerrechtlichkeit sichern, ihm sogar die Anrufung der Gnade möglich machen soll. Das Verhältniß dieser Zeit zur vorigen Periode hat sich hiernach dahin geändert, daß das römische Volk nun als ein Recht verlangt, was ihm damals nur nach dem Ermessen einer höheren Gewalt je zu Zeiten erlaubt ward, und daß es dies Recht jetzt perpetuell übt, in Folge einer inneren Charakternothwendigkeit, während es früher nur temporär nach dem Drange der äußeren Verhältnisse zur Anwendung kam.

Beschäftigen wir uns nun zunächst mit der Ausführung dieser Ansichten, so wird es hoffentlich die Folge rechtfertigen, wenn wir dabei etwas weiter ausholen, als es Andere für das specielle Thema nothwendig gehalten haben; es handelt sich darum, einen allgemeinen Rahmen zu formiren, dessen Einfassung wo möglich das Bild selbst deutlicher und schärfer hervortreten lasse. Ehe wir indessen dazu übergehen, wird es nöthig sein, über die Terminologie der Provocatio ein paar sprachliche Bemerkungen voraufzuschicken.

Wir finden in den Quellen zwei Ausdrücke neben einander gestellt, die hier beide erheblich sind: provocare — appellare, provocatio — appellatio; es fragt sich um so mehr nach einem Unterschiede, als sich erklären muß, woher Provocatio gerade der allgemeine und publicistische geworden ist. Es ist durchaus ungenügend — und, wie wir glauben, für die Zeit der Republik

auch unrichtig — wenn Conradi bloß bemerkt, beide Wörter seien „tanquam Synonyma promiscue“ gebraucht, da dies eben den Begriff der Synonyma ausmacht, daß sie gleich sehr verschieden wie verwandt sind und nur innerhalb bestimmter Begriffsgrenzen für einander gesetzt werden können. Alle Synonyma haben zwar einen und denselben Grundbegriff gemeinschaftlich, aber die Nebenbegriffe, welche ihnen anhängen, heben am Grundbegriffe gewisse Nüancen und Relationen hervor, in denen er zu anderen steht, und beschränken daher die Sphäre des Gebrauches eines Wortes, so daß der Begriff, der dadurch bezeichnet wird, doch nur in einer bestimmten Anwendung oder in Beziehung auf einen anderen gedacht werden kann. Es ist daher vollkommen richtig, wenn behauptet wird, es gebe gar keine ganz gleich bedeutende Synonyma. Wo sie so für einander gesetzt werden, ist dies entweder eine Ausartung des Sprachgebrauchs, wie er sich in unserem Falle allerdings in der Kaiserzeit findet, wo nach dem Uebergange der Provocatio in die mit juristischer Feinheit ausgebildete, spätere Appellatio, provocatio und appellatio ganz gleich bedeutend genommen wird[1], oder solche Synonyma haben außer ihrem engen und bestimmteren Gebrauch auch den weiteren, daß sie den Grundbegriff ohne allen Nebenbegriff ausdrücken können, wie wenn hier und dort appellare und provocare bloß in der Bedeutung: „sich weiter wenden“ vorkommen.

Die alten Grammatiker bestimmen wohl: „Appellatio est nuncupatio judicis alterius ad quem transferri judicium petimus; provocatio est adversariorum evocatio ad alium judicem.“ Glarianus bemerkt[2]: „Quidam appellationem inter aequales aestimant ut a decemviro ad decemvirum, a consule ad consulem, cujus rei multa sunt apud Livium exempla, maxime in hac actione; provocationem vero a

1 Daher schreibt so gut *Plin.* Hist. nat. VI, 22. „appellatio ad populum,“ als *Suet.* in vita Neronis cap. 17. „ut omnes appellationes a judicibus ad Senatum“ etc., obwohl zur Zeit der Republik ein entschiedener Sprachgebrauch das Erstere verworfen hätte.

2 Zu *Liv.* II, 56, 13.

minore ad majorem ut a consule aut quovis alio magistratu ad populum." Wir halten indeß weder das Eine, noch das Andere für genau; vielmehr geht aus dem anderweitigen Gebrauch beider Worte hervor, daß appellare eigentlich gleich compellare ist und wie von dem Mahnen des Gläubigers an den Schuldner gesagt wird; dann aber auch so viel bedeutet als zu Hülfe rufen und in dieser Beziehung mit dem Accusativ der Person steht, die zu Hülfe gerufen wird. So heißt es bei Cicero[1]: „Quem enim alium appellem? Quem obtester? Quem implorem? Und an einer anderen Stelle[2]: Qui deus appellandus est?" Dahingegen bedeutet provocare eigentlich, Jemanden zu einer gemeinsamen Handlung herausfordern, wie virtute, armis provocare[3] etc., und heißt daher in unserer Anwendung: den Gegner oder Ankläger auffordern, daß er sich mit dem Angeklagten zu einem neuen Richter begebe und sich gleichsam in einen Kampf über das Recht einlasse. Hier steht dann nicht der bloße Accusativ der Person, sondern die Präposition ad, um diese räumliche Richtung anzudeuten.

Wenn nun schon gesagt ist, daß ein in rechtlicher Hinsicht Gekränkter sich theils an die Magistratus, theils an die Tribunen oder an das Volk wenden durfte, und hier vorläufig bemerkt werden kann, was später (§. 12.) genauer zu zeigen ist, daß das Einschreiten des populus gleichsam einen vor ihm beginnenden Kampf um das Recht voraussetzte, wozu sich die Partheien in den comitiis einfanden, dagegen die Intercession der Tribunen oder der Magistratus als persönliches Herzueilen auf einen Nothruf anzusehen ist, so wird man geneigt sein, die Provocatio auf das Volk, die Appellatio auf die Magistratus und Tribunen zu beziehen. Dies bestätigt sich denn wirklich durch so vielfache Stellen und stimmt so völlig mit dem Wesen der Begriffe überein, daß eine einzelne, vielleicht mögliche

---

1 *Cic.* pro Flacco, cap. 2.

2 *Cic.* pro Quinctio, cap. 20.

3 Z. B. *Plinii* hist. nat. XXXVII, 1; *Cic.* de finib. II, 22.

Ausnahme wohl nur als Zufälligkeit anzusehen ist[1]. Ausdrücklich heißt es an zahlreichen Stellen bei Livius: „Tribunos plebis appello et provoco ad populum[2];" eben so bei'm Valerius Maximus[3]: „Horatius a Tullo damnatus ad populum provocato judicio absolutus est." Dagegen sagt Cicero[4] pro Quinctio: „Tribuni appellabantur;" gleicherweise Livius[5] von den Decemvirn: „cedentibus invicem appellatione Decemviris," und weiterhin: „si quis collegam appellasset;" ferner Cicero[6] vom Prätor: „Praetor appellatur a Quaestore;" endlich Valerius Maximus[7] vom Consul: „appellatus Mamercinus (consul) praetoriam jurisdictionem abrogavit."

Aus der bisherigen Darstellung erklärt sich jetzt unsere obige Frage nach dem Grunde, der den Ausdruck Provocatio für das ganze Institut geltend gemacht. Es ist das Ansehen des populus, welcher als Quelle der Magistrate und Tribunen diese überwiegt und daher auch in der Terminologie voransteht.

---

1 Auch finden wir im Verfolg der citirten Dissertation von Conradi durchaus nicht bestätigt, was er §. 2. in fin. verheißt, nämlich durch zahlreiche Beispiele zu erläutern, daß provocatio und appellatio ganz synonym gebraucht seien.

2 *Liv.* VIII, 33. Dieselbe Formel III, 56. und XXXVII, 51. Ferner, wo stets provocare vom populus gebraucht wird, I, 26; III, 36, „in populo nihil erat praesidii, sublata provocatione." II, 18. etc.

3 *Valer. Maxim.* VIII, cap. 1, §. 1.

4 *Cic.* pro Quinctio, cap. 20.

5 *Liv.* III, 34, 36.

6 *Cic.* in Verr. V, 65.

7 *Valer. Maxim.* VII, 7.

Erster Abschnitt.

Genetische Entwicklung der Provocatio aus dem römischen Volks- und Staatscharakter.

§. 7.

Die Provocatio als Ausfluß des römischen Volkscharakters.

Beginnen wir mit dem zweiten der oben für die Provocatio angegebenen Gesichtspunkte, wonach sie als eine Sicherung, ja als eine Begünstigung für den der Strenge des Gesetzes Verfallenen, aus dem im römischen Volkscharakter begründeten Gegensatz zwischen Milde und Strenge, aufgefaßt werden soll, so scheint es nöthig, die römische Nationalität, wie sie nach dieser Seite hin wichtig wird, etwas schärfer zu beleuchten.

Es ist der römische Charakter, wie er sich weltbesiegend in der Republik darlegte, nie kürzer und erschöpfender dargestellt worden als vom Anchises in dem Ueberblick, welchen er seinem Sohne Aeneas von der großen Zukunft des Reiches, dessen Begründer er werden sollte, bei Virgil[1] entwirft. Nachdem er nämlich die griechischen Künste geschildert, fährt er fort:

„Tu regere imperio populos, Romane, memento,
(Hae tibi erunt artes) pacisque imponere morem,
Parcere subjectis, et debellare superbos."

Diese ganz eigene Vereinigung von der humansten Mäßigung gegen den überwundenen Feind, mit dem starrsinnigsten Widerstande und der schonungslosesten Härte gegen den widersetzlichen Feind im Kriege ist es, was die Römer nicht nur an sich als die vorzüglichste Naturgabe ihrer ausgezeichneten Nationalität preisen, sondern auch andere Völker als das Mittel hervorheben, welches ihnen die Weltherrschaft erleichtert habe. Sallust[2] schildert uns den Charakter seiner Vorfahren mit diesen Worten: „Duabus his artibus: audacia in bello, ubi pax

1 *Virg.* Aen. VI, v. 851 — 53.

2 *Bell. Catil.*, cap. 9.

evenerat aequitate, seque remque publicam curabant." Ja, wie die römische Politik zu allen Zeiten auf diesen Principien ruhte, zeigt die Rede des Kaisers Claudius an den Senat, als sich ein Streit über die Frage erhoben hatte, ob man Ausländer in diesen Körper aufnehmen sollte? Er sagt unter anderem: „Quid aliud exitio Lacedaemoniis et Atheniensibus fuit, quamquam armis pollerent, nisi quod victos pro alienigenis arcebant? At conditor noster Romulus tantum sapientia valuit, ut plerosque populos eodem die hostes dein cives habuerit[1]." Es lassen sich fast bei allen Schriftstellern Belege hierfür auffinden, und nicht bloß bei den Römern selbst[2], auch die Griechen[3] bestätigen ihnen vollkommen jene gerühmten Eigenthümlichkeiten.

Wir haben es nicht für überflüssig gehalten, diese Zeugnisse zu sammeln, um damit, wenn auch nur beiläufig, zugleich der gewiß falschen Ansicht hier entgegenzutreten, als wäre Italien in seinen vorhistorischen Zeiten von einem regen, betriebsamen Leben erfüllt gewesen, welches aber durch die römischen Eroberungen betrübend gehemmt worden, so daß blühende Städte und Gemeinden vernichtet, die Ländereien von den römischen Großen occupirt, die fleißigen, bebauenden Hände ausgerottet und Alles durch Krieg verödet sei.

Wie nun aber im Allgemeinen die Römer auch hierin groß waren, daß sie die Künste des Friedens den Künsten des Krieges mit großer Klugheit und Consequenz gleich achteten, etwas, das Cicero[4] treffend so ausdrückt: „parvi enim sunt foris arma, nisi est consilium domi;" so galt dieselbe Humanität ihres Charakters auch in ihrer Staatsverwaltung und in den Gerichten;

1 *Taciti* Annal. XI, c. 24.

2 *Liv.* XXX, 42; XLV, 8. *Ovidii* Amor. I. eleg. 2, v. 51, 52. *Claudian.* de bello Gildonico, v. 96—98. *Cic.* pro Mur., cap. 31.

3 *Diod. Siculi* Excerpta l. XXXII. In opp., ed. *Wesselingius* T. II, p. 590. *Dionys.* VIII, 80. Winkelmann's Kunstgeschichte 4, 1, 9 Note 30.

4 *Cic.* de offic. I, 22.

was dort der überwundene Feind, war hier der Angeklagte. Ja, wenn nach einem berühmten Ausspruche des Aristoteles die Tugend die Mitte ist zwischen zwei gegenüberstehenden Fehlern, so möchten wir die Römer eben darin bewundern, daß ihr öffentliches Leben und die Nationalsitte das rechte Maaß in der Mischung entgegengesetzter Eigenschaften zu halten wußte. Es hat nie ein Volk gegeben, das auf die Begriffe von virtus, gravitas, auctoritas, severitas, austeritas, kurz auf die vollendetste Männlichkeit mehr geachtet hätte als sie; aber um desto bewundernswürdiger tritt hervor, wie sie diesen die comitas, lenitudo, clementia, humanitas in der Beurtheilung der öffentlichen Charaktere an die Seite setzten. Man findet dies leicht durch die Zusammenstellungen der Classiker bestätigt. So sagt Cicero[1] vom eques Romanus Aufidius: „Est autem ita moderatis temperatisque moribus, ut summa severitas summa cum humanitate jungatur.“ Vom Fabius Cunctator bemerkt er: „Erat enim in illo viro comitate condita gravitas[2].“ In der Republik[3] läßt er den Scipio vom Cato sagen: „Tantus erat in homine — — — et modus in dicendo, et gravitate mixtus lepos;“ und in den Gesetzen[4] spricht er zu seinem trautesten Freunde Atticus: „Quid enim est elegantia tua dignius, cujus et vita et oratio consecuta mihi videtur difficillimam illam societatem gravitatis cum humanitate.“ Plinius schildert uns in den Briefen[5] die Fannia in dieser Weise: „Quanta gravitas! — Eadem quam jucunda, quam comis, quam denique — quod paucis datum est — non minus amabilis quam veneranda.“ Vom Kaiser Trajan sagt derselbe[6]:

1 *Cic.* epist. ed. *Schütz* Tom. VI, ep. DCCLXXXV. (ad Div. XII, 27.)

2 *Cic.* de senect., cap. 4.

3 *Cic.* de republ. II, 1.

4 *Cic.* de legg. III, cap. 1.

5 *Plinii* Epist. VII, cap. 19.

6 *Plin.* Panegyric ad Traj., cap. IV, 6.

„Quantusque concentus — — omnis gloriae contigit, ut nihil severitati ejus hilaritate, nihil gravitati simplicitate, nihil majestati humanitate detrahatur?“ womit wesentlich übereinstimmt das Urtheil des Tacitus[1] in dem herrlichen Denkmal, welches er seinem Schwiegervater Agricola setzte: „Nec illi, quod est rarissimum, aut facilitas auctoritatem aut severitas amorem deminuit.“ Es ist also eine fast mehr als einseitige Ansicht, wenn man in neuerer Zeit die Härte so oft als eine Schattenseite des römischen Charakters rügen hört, die sich sowohl im Privat- als im öffentlichen Leben und hier vor allem gegen den besiegten Feind gezeigt haben soll[2]. Diese Ansicht ist falsch, denn der Schattenseite der severitas steht eben so entschieden die Lichtseite der clementia entgegen, und nur eine Mischung aus beiden Elementen bildet den römischen Charakter.

Jenes Streben nach Vereinigung des Entgegengesetzten, das wir somit aus dem innersten Wesen der römischen Nationalität, und zwar nicht minder im öffentlichen als im Privatleben, für den Krieg wie für den Frieden, behaupten zu können glauben, mußte nun auch vor Allem im Rechte, nach seinem nothwendig organischen Zusammenhange mit dem Wesen und Charakter des Volkes, Platz greifen. Der Dualismus ist es, welcher, am schärfsten ausgesprochen im jus civile und jus gentium[3], fast in allen Hauptlehren des römischen Rechts den Charakter des Entgegengesetzten zwischen einem Princip der

1 *Tacit.* Agricola, cap. 9.

2 Schweppe, röm. Rechts-Gesch. Aufl. 3, §. 14. Welker, letzte Gründe vom Recht, S. 450.

3 Weder das orientalische, noch das griechische Recht kennt diesen Gegensatz. Eben so liegt bekanntlich — was sich auf diesen Gegensatz gründet — sowohl der allgemeine Unterschied von ipsum jus und aequitas als der Unterschied von actio stricti juris und bonae fidei dem griechischen wie dem römischen und deutschen Proceßrecht völlig fern. Ipso jure bezeichnet im canonischen Recht stets den Gegensatz von per sententiam, nicht aber von ope exceptionis, cap. 2. de praescript. in VI. (2, 3). Ueber das griechische Recht siehe Meyer und Schömann, attischer Proceß, S. 160 fgg.

Strenge, gegenüber einem Princip der Freiheit und Billigkeit, manifestirt, indem er hier nicht minder, wie in der Religion der Gott Janus, das Doppelgesicht zeigt[1]. Gleichwie aber im Rechte selbst die Gegensätze des strictum jus und der aequitas — römische Härte und römische Milde — von uns als nothwendige und consequente Erzeugnisse des dargestellten Nationalcharakters aufgestellt werden müssen, so brachte eben diese Mischung des Contrastirenden auch im römischen Gerichtsverfahren jene eigenthümliche Vereinigung von Strenge und Milde gegen den Angeklagten hervor, worin wir nichts Anderes zu sehen haben, als die schöne Ausgleichung von Gerechtigkeit und Menschenfreundlichkeit, durch welche dem Rechte, der Wahrheit und Tugend ihr gebührender Schutz, aber auch der menschlichen Schwäche, der Fehlerhaftigkeit und den Umständen billige Berücksichtigung werden, die Sache möglichst vertreten, die Person möglichst geschont sein sollte. Hierauf zielen bei aller Festigkeit des römischen Gerichtswesens jene vielen, echt humanen Einrichtungen zu Gunsten des Angeklagten, welche, wie z. B. die Recusirung ausgelooster Richter und die

---

1 Dieser Dualismus zieht sich so consequent durch das ganze römische Recht, daß man eben so gut, wie Ulpian von einem jus tripartitum spricht, so von einem bipartitum reden kann, und nicht bloß im Privat-, sondern auch im öffentlichen Recht. Wir würden den Leser durch das Aufzählen von Beispielen nur zu ermüden glauben; gerade dieser dualistische Zug ist aber so echt römisch, daß er wesentlich mit dazu dient, das römische Recht von jedem anderen innerlichst zu unterscheiden. Selbst die spätere Theilung des Reichs in das orientalische und occidentalische ist so eigenthümlich, daß ein ähnlicher Gegensatz in einem Reiche nie vorher und nie nachher in der Geschichte vorgekommen ist. Das Princip des Dualismus tritt jedoch in unseren oben (Seite 229 Note 1) angenommenen drei Perioden des Rechts verschieden auf. In der ersten Periode giebt es nur ein Princip; beide Gegensätze liegen noch verbunden. In der Republik treten diese Gegensätze im Kampfe hervor und in der Kaiserzeit verbinden sie sich wieder zu eins. Es gehören übrigens zu diesen dualistischen Eintheilungen auch die zahlreichen Trilogien des römischen Rechts, insofern sie sich im Grunde auf dasselbe Princip reduciren lassen. *Donelli* com. VI, §. 7. Hugo, Encyklopädie, §. 20; Magazin V, S. 577.

Selbstverweisung aus dem Vaterlande, geradezu durch besondere Volksgesetze garantirt waren[1], oder doch, wie die Anrufung angesehener Patrone[2] und die Praxis der Defensoren, der vorliegenden Beschuldigung das frühere Leben entgegen zu stellen[3], durch die Sitte ihre Sanction erhielten.

Unter den Classikern erklärt sich hier wieder Cicero am bestimmtesten. In den Officien[4] sagt er: „In liberis populis et in juris aequabilitate excercenda est etiam facilitas et altitudo animi. — — Et tamen ita probanda est mansuetudo atque clementia ut adhibeatur republicae causa severitas sine qua administrari civitas non potest.“ Aehnlich drückt er sich in der Rede pro Sulla[5] aus: „Ut ego quid de me populus Romanus existimaret, quia severus in improbos fueram, laboravi, et quae prima innocentis mihi defensio est oblata, suscepi; sic vos severitatem judiciorum — — lenitate ac misericordia mitigate.“ Damit völlig übereinstimmend findet sich unter den

---

1 Das Erste wahrscheinlich nach einer lex judiciaria des Pompejus von 702 (Asconius in argumento Milonianae, p. 277, 9. *Dio* XL, p. 255), obwohl eine sortitio judicum schon 692 nach einer lex Fufia in dem judicium über den Clodius vorgekommen zu sein scheint. *Cic.* epist., ed. *Schütz*, Tom. I, ep. 19 und 21; vgl. überhaupt *Hausotter* historia leg. Romanar., p. 137 und 143. Das Zweite nach mehreren Porcischen Gesetzen, cfr. *Scipio Gentilis* de lege Porcia in jure publico pop. Rom. Altdorf, 1762.

2 Z. B. *Gellii* N. A. III, 4. *Cic.* pro Lig., cap. 4.

3 *Cic.* de invent. II, cap. 11, 36. giebt ausführliche Regeln für die Vertheidigungskunst, namentlich auch hinsichtlich der vita anteacta. Welche Anwendung er selbst davon gemacht, liegt, um nur Einiges zu nennen, in seinen Reden in Verrem. act. I, 5. pro Coelio, pro Marcello, pro Muraena vor. Ruhnkenius macht auf diesen römischen Charakterzug bei Gelegenheit der Prätur, jenes Instituts, welches ja vorzugsweise Milderung der Schärfe des Rechtsbuchstabens für die Anwendung bezweckte, so schön aufmerksam, daß wir uns nicht enthalten können, darauf hier aufmerksam zu machen. Man vergl. die Praefatio zu Joannis Richeji vindiciae Praetoris Romani ad jus honorarium.

4 *Cic.* de offic. I, 25, 88.

5 *Cic.* pro Sulla, cap. 33.

Vorschriften an seinen Bruder für die Verwaltung der Provinz auch die, der durch Milde geregelten Strenge. Durchaus in demselben Princip hat es seinen Grund, daß das Geschäft des Anklagens bei den Römern so leicht einen bösen Ruf erzeugte und, wie Cicero klar in den Officien[1] lehrt, eben so gehässig war, als das Vertheidigen rühmlich. Offenbar referirt der Redner hier nicht seine Privatansicht, sondern das Urtheil des römischen Volkes, das dem Vertheidiger gern ein Ohr lieh und dem Patron weite Grenzen steckte. Cicero kann dies an derselben Stelle lehren, indem er nach voraufgegangener Warnung vor verderblicher Anwendung der Beredtsamkeit, sogleich zum Gegentheil überspringend, nachweist, in welchen Grenzen es gestattet sei, die Eloquenz zum Vortheil eines Angeschuldigten anzuwenden: „nec tamen — — est habendum religioni nocentem aliquando, modo ne nefarium, impiumque defendere. Vult hoc multitudo, patitur consuetudo, fert etiam humanitas. Judicis est semper in causis verum sequi; patroni nonnunquam verisimile, etiamsi sit minus verum, defendere. — — Maxima autem et gloria paritur et gratia defensionibus[2]."

Daß diese clementia, welche sich so wunderbar mit der austeritas des römischen Wesens verbunden findet, welche von allen Schriftstellern als Nationaltugend anerkannt wird, noch unter den Kaisern von Seneca[3] in einer eigenen Schrift auf echt nationelle Weise behandelt wurde, beweist, daß die Ansicht

---

1 *Cic.* de off. II, 14, 49, 50. „Duri enim hominis vel potius vix hominis videtur periculum capitis inferre multis."

2 Wer erkennt nicht hier überall schon Anklänge derselben Idee, welche viele Jahrhunderte später in unserem heutigen Criminalverfahren, wenn gleich auf dem ganz willkürlichen Wege der Praxis, den schönen Grundsatz erzeugte, wonach jedem Angeklagten, sogar wider seinen Willen, von Rechtswegen der Vertheidiger zugeordnet werden muß?

3 *Seneca* ad Neronem Caesarem de clementia libri duo; in operib. ed. *Liptius.* Erst das Studium dieser Schrift leitete auf die hier entwickelten Ideen.

von ihr selbst in den spätesten Zeiten nicht erlosch[1], obwohl sie freilich, je länger, je mehr, unter den Schrecknissen der Zeit vom Forum des Volkes in die Lehrsysteme der Philosophen sich zurückflüchten mußte.

Und so scheint uns nun erwiesen, daß in Gemäßheit einer solchen Gesinnung, die nicht weniger im allgemeinen Volkscharakter, als im Individuum hervortritt, die nicht weniger in den Schlachten auf feindlichem Boden, als in den Rechtskämpfen vor der Rostra sich manifestirt, es unmittelbar aus dem römischen Charakter hervorging, in dem großen und wichtigen Bereiche der Rechtspflege, wo vor Allem die altrömische **libertas, honestas, aequitas** und **fides** waltete[2], neben anderen analogen Einrichtungen auch dem Angeklagten jedes billige Mittel zu seiner Sicherung zu gestatten. Dahin gehörte vor Allem die Provocatio, welche wir hiernach als ein im römischen Nationalcharakter gegründetes Institut hinstellen, das nothwendig in der Zeit, in welcher das römische Wesen seine innerste Natur am freiesten entwickelte, d. h. in der Republik, seine vollkommenste Blüthe erreichte, aber eben so nothwendig unter den Kaisern, wo die früheren Ansichten unlebendige wurden, absterben und nach kurzer Zeit in andere Formen und Bildungen untergehen mußte.

---

1 Eben das beweisen auch ein Paar an sich schöne Stellen aus dem trefflichsten aller späteren Dichter, dem Claudian, zur Zeit des Arcadius und Honorius. In dem Lobgesange de IV. consulatu Honorii läßt er den königlichen Vater seinem Sohne unter den Regententugenden einschärfen, v. 276, 77:

„Sis pius imprimis. Nam cum vincamur in omni
Munere, sola Deos aequat clementia nobis."

Vergleiche denselben Schriftsteller de consulatu Mallii Theodori v. 166. Hiermit kann man die unübertreffliche Schilderung in: de primo consulatu Stilichonis II, v. 6 — 29. vergleichen, wo die clementia erscheint als erster Schutzgeist der Welt, als älteste Himmelsbewohnerin, als die, welche, nach dem Muster ihres göttlichen Vaters, alles Heil über die Welt bringt.

2 Welker, Encyklopädie des Rechts, S. 551 Note 423.

§. 8.

Die Provocatio, aus der römischen Staatsverfassung begründet.

Die Provocatio erschien uns nicht bloß als im Interesse des Angeklagten eingeführt, sondern auch als ein Vorrecht des römischen Volkes, in welchem es den Gipfel seiner Freiheit sah. Dies ist der zweite Gesichtspunkt, den wir zu verfolgen haben, ehe wir auf jenes Institut selbst eingehen.

Wenn die Zeit der Republik mit Recht als diejenige anzusehen ist, in welcher das Volk gleichsam mündig wurde[1], so ist es ganz natürlich, daß auch in dieser Zeitepoche der Einfluß, durch welchen der römische Bürger, als freies Mitglied des Staats, in die Staatsbewegung eingreifen konnte, sich alle Stadien hindurch zur selbstständigsten Erscheinung entwickeln mußte. Wir dürfen in dieser Hinsicht einen Ausspruch Cicero's in der Republik als das leitende Grundgesetz ansehen, wonach sich die ganze Zeit hindurch von Vertreibung der Könige bis auf Augustus das Innere des römischen Staates gestaltete. Der Redner sagt: „Talis est quaeque respublica, qualis ejus aut natura aut voluntas qui eam regit. Itaque nulla alia in civitate, nisi in qua populi potestas summa est, ullam domicilium libertas habet: qua quidem certe nihil potest esse dulcius, et quae si aequa non est, ne libertas quidem est[2].“ Die Geschichte bietet der Betrachtung wenig so glanzvolle Ensembles dar, in deren Entwicklung wir Zusammenhang, Uebergang, innere Nothwendigkeit zu bewundern haben, als die römische Republik; was aber überall ihr zum Grunde liegt, das ist eben, was Cicero hier berührt, die summa potestas oder bezeichnender die majestas populi und die aequabilitas in jener potestas. Auf beide Stücke haben wir daher zu achten, um die historische Nothwendigkeit der Provocatio für den politischen Charakter der Republik wahrhaft zu begreifen.

---

1 Hugo, Geschichte des röm. Rechts. Aufl. 11, S. 61.

2 Cicero de republ. I, 31.

Zwei Schriftsteller, beide sichtbar bemüht, die Größe des römischen Staates aus seinen Institutionen zu erklären, stützen sich vornehmlich darauf, daß in demselben alle, von beiden anerkannte Vorzüglichkeit und Dauer aus einer ebenmäßigen Mischung der monarchischen, aristokratischen und demokratischen Staatsverfassung hervorgegangen sei. Der eine, Polybius[1], erzählt, jene Elemente seien so „ἴσως καὶ πρεπόντως“ verschmolzen gewesen, daß nicht einmal der Römer hätte sicher angeben können, ob die Spitze der Republik im Einzelnen, oder in den Optimaten, oder im Volke zu suchen gewesen; denn während die Consuln ein monarchisches Bild dargeboten, sei der Senat eine Optimatenregierung, der populus Repräsentant einer Volksherrschaft gewesen. Der zweite, Cicero, stellt bei mehreren Gelegenheiten in den Büchern vom Staate die Behauptung auf, daß derjenige Staat der beste sei, welcher jene drei Elemente der Verfassung vereint in sich aufgenommen[2]. Weil er dies im römischen Staate findet, so läßt er den Scipio die bedeutungsvollen Worte sagen: „Sic affirmo nullam omnium rerumpublicarum aut constitutione aut descriptione aut disciplina conferendam esse cum ea, quam patres nostri nobis reliquerunt[3].“ Diese gleiche Vertheilung der Gewalten besteht allerdings unter einem fortdauernden Kampfe gegenseitiger Eifersucht, da der Streit zwischen Patriziern und Plebejern, den Niebuhr schon unter den Königen anerkennt, fester Charakter der Republik wird. Allein eben jener Kampf läßt die Wage nach keiner Seite sinken; der Wetteifer wird vielmehr der Hauptträger der majestas populi, die über den Kämpfenden unantastbar sich erhält. Wenn es nun, wie Köstlin[4] sehr bezeichnend bemerkt, den charakteristischen Zug des römischen Staats- und Rechtslebens ausmacht, alle Verhältnisse mit eiserner Consequenz auf Einen kernhaften Mittelpunkt zu

1 *Polyb.* VI, 9.

2 I, 35; II, 23; II, 37, 39 etc.

3 I, 46, womit zu vergleichen I, 21.

4 Köstlin a. a. O. S. 43 a. E.

beziehen, so ist es ebenfalls richtig, daß dieser Mittelpunkt in der Zeit der Republik sich nur in dem Gedanken der majestas populi Romani findet. Volksmajestät und Aequabilität der Gewalten sind also die Grundelemente des Staats und seiner Institutionen; sie bedingen sich gegenseitig, und sie halten sich zugleich in einem fortdauernden Kampf. Dies vorausgesetzt entsteht die Frage, welcher Waffen sich dabei die Partheien in letzter Instanz bedienten?

Die Frage ist wichtig, denn die Waffe mußte um so bedeutsamer gewesen sein, je mehr es ihr zugleich inwohnte, die Kämpfenden auf gleichem Terrain zu erhalten. Als die Aequabilität zu weichen begann, als Aristokratie, Oligarchie, Ochlokratie in bunter Reihe folgten, und endlich in der Monarchie und Despotie endeten, da war es vorbei mit der majestas populi Romani, aber auch zu Ende mit einer Zeit, wie sie politisch in der Geschichte nicht wieder auftrat.

Die tiefen Blicke, welche wir seit Niebuhr in die Structur des römischen Staats und die den Staatskörper bewegenden Principien thun können, machen es zur Ueberzeugung, daß ein Element im öffentlichen Leben existiren mußte, welches in der Verwaltung der Republik friedlich einte, ja förderte, was später Gold oder Meuchelmord zerstörte und hemmte. Dies konnte nur in der Volksautorität selbst liegen. Sollte die potestas populi und zwar, wie Cicero sie fordert, als eine aequa bestehen, so mußte dem Volke Alles an einem Mittel gelegen sein, durch welches es inmitten der Kämpfe nicht nur dem verfolgten Recht einen Schutz, sondern auch seiner Autorität den gebührenden Nachdruck verschaffen konnte; durch welches die streitenden Partheien gleich berechtigt und verpflichtet wurden; durch welches ein letztes Urtheil gefällt ward. Alle diese Erfordernisse vereinten sich in der Provocatio; sie ist der Arm der Volksmajestät, die Waffe aller in jener Majestät verbundenen Partheien, zugleich der letzte und höchste Ausdruck des Volkswillens, also eng verbunden mit der Staatsverfassung. Hatte der Einzelne nunmehr das Recht auf die Gesammtheit zu provociren, gleichsam vom Diener an den Herrn

zu recurriren, so hatte die Gesammtheit wiederum die Zügel des Rechts wie der Gnade, durch welche sie den Staat vor Willkür, die Partheien vor wechselseitigen Uebergriffen, die Einzelnen vor Anmaßung der Gewalthaber sicherte, überall aber die Freiheit der Person und die Sicherheit des Eigenthums garantirte.

Daß dies nun wirklich die römische Ansicht selbst war, daß die Provocatio als unmittelbarer Ausfluß der Volksmajestät, ihr selbst zum Schutz, angesehen werden sollte, das läßt sich auch für die citationslustigen Leser aus einer Stelle Cicero's im Staat[1] schlagend erweisen. Es ist davon die Rede, daß eine Republik nicht mehr existiren könne, sobald die Stimme des Volks vor einer Faction verstummen müsse. Scipio fragt mit Beziehung hierauf, ob aller Glanz dem athenienfischen Staat, unter der Herrschaft der dreißig Tyrannen, noch den Schein einer Republik übrig gelassen habe? und Lälius erwiedert: „minime vero, quoniam quidem populi res non erat." Scipio wiederholt seine Frage in Anwendung auf Rom: „quid, cum Decemviri Romae sine provocatione fuerunt?" Lälius antwortet: „populi nulla res erat." Hier ist es unleugbar, daß die ganze politische Bedeutsamkeit der Republik und des populus indirect an den Begriff der Provocatio geknüpft wird, denn die summa potestas populi begründet den Begriff der Republik, und eben jene potestas cessirte mit Aufhebung der Provocatio. Damit übereinstimmend wird aber dann hinzugefügt: „immo vero id populus egit, ut rem suam recuperaret;" denn eine Wiederholung der lex Valeria so wie die lex Duilia riefen die Provocationen wieder ins Leben, und dadurch erneuerte sich die potestas populi.

Nachdem es nun soweit versucht ward, die Erscheinung der Provocatio, theils aus dem Charakter des römischen Volks selbst, theils aus dem Charakter der Staatsverfassung als nothwendig hervorgegangen zu entwickeln, können wir zur Betrachtung des Instituts selbst übergehen, und zwar so, daß wir im nächsten

---

1 III, 32.

Abschnitte die äußere legislative Feststellung (§. 9.), in dem zweitfolgenden die innere begriffliche Gestaltung (§. 14.) entwickeln. —

Zweiter Abschnitt.
Die legislative Feststellung der Provocatio.

Erste Abtheilung.
Einführung der Provocatio ad populum.

§. 9.
Vorbemerkung.

Schon in der vorigen Periode (§. 3) ist darauf hingewiesen, daß bei großer Ungewißheit, in wie weit unter den einzelnen Königen eine Provocatio vorgekommen sei, doch mit Grund sich vermuthen lasse, daß Tarquinius Superbus sie nie zugelassen. Die Geschichte lehrt, wie die ungemessene Tyrannei des Königs[1] ihm endlich selbst den Untergang bereitete, und nachdem nun die königliche Gewalt in ihrem äußeren Umfange ganz auf die beiden Consuln übergegangen war, so lag dem Volksinteresse, das durch die Reform der Staatsverfassung und die Wahl der Consuln in den Centuriat-Comitien schon eine bestimmte Idee von seiner Souveränität bekommen haben mußte[2], nichts näher, als das Bestreben, eben diese Souveränität durch ein wirksames Mittel gegen alle Eingriffe zu sichern. Welche Eingriffe waren aber mehr geeignet sich auch dem Befangensten sogleich als solche herauszustellen, denn eben die gegen die persönlichen Rechte, die Freiheit und das Leben der Bürger? Und welches Schutzmittel, das wenigstens dagegen

---

1 *Liv.* I, 49; II, 1.

2 *Cic.* de republ. II, 33. „natura rerum ipsa cogebat ut plusculum sibi juris populus adscisceret, liberatus a regibus."

jeder wünschte, dem noch die eigenmächtige Justiz der Tarquinier im Gedächtniß war, war wiederum sicherer und fester als das, welches eben die Möglichkeit und Wirklichkeit eines solchen Schutzes in die Hände des Volkes selbst legte? Wie wenig die Römer das verkannten, beweist zur Genüge der im vorigen Paragraph ausgeführte Satz, daß sie in der Provocatio den Gipfel ihrer Freiheit sahen, das „unicum libertatis praesidium."

Der innere Zusammenhang lehrt, daß die äußere Veranlassung der Provocatio in ihrer neuen Gestalt sich nothwendig an die durch Vertreibung der Könige entstandene Freiheit knüpfen mußte. Die Geschichte bestätigt jenen Satz, indem sie uns zeigt, wie der Genius des römischen Volks gleich im Anfang der Republik zwei Männer an die Spitze stellte, welche die Kraft und die Einsicht hatten, die Wünsche des Volks in einer Art zu verwirklichen, die auf der einen Seite praktisch mit der neuen Verfassung zusammenhing, auf der anderen aber ein weites Feld für die freiheitliche und nationelle Weiterbildung eröffnete. Diese beiden Männer waren die Consuln L. Brutus und der dem Collatinus sogleich folgende Valerius; jener, von welchem Cicero schön sagt[1]: „qui quum privatus esset totam rempublicam sustinuit, primusque in hac civitate docuit, in conservanda civium libertate esse privatum neminem;" dieser wegen seiner Volksliebe Poplicola zubenamt und stets bemüht zur Verwirklichung dessen, was Cicero in der Republik[2] so weise von der Gleichheit ausspricht, einen Grund zu legen, tief genug, daß die spätere Zeit nur darauf weiter bauen durfte. Mit diesen Männern beginnen die Valerischen Gesetze, als die Wiege des ganzen Instituts, das oft bedroht, stets durch deren Erneuerung gerettet ward.

1 *Cic.* de republ. II, 25.

2 II, 33. „Id enim tenetote, quod initio dixi, nisi aequabilis haec in civitate compensatio sit et juris et officii et muneris, ut et potestatis satis in magistratibus et auctoritatis in principum consilio et libertatis in populo sit, non posse hunc incommutabilem reipublicae conservari statum."

Wir werden zunächst von denselben (§. 10.) handeln und dann einige andere Gesetze prüfen, die man in neuerer Zeit ebenfalls hierher zieht (§. 11.).

§. 10.

Die Valerischen Gesetze über die Volksprovocatio.

Gegen die Person der Könige hatte, wie wir im ersten Theile sahen, keine Provocatio stattgefunden; die Consuln waren durchaus in die Machtvollkommenheit jener eingerückt, und deshalb nicht stärker verpflichtet dieselbe wider sich zuzulassen. Mit den dagegen gerichteten Wünschen des Volkes vertraut und vielleicht auch erinnert durch das, was schon die Vergangenheit gestattet, beantragte Valerius, der dem Volk seine Achtung bereits durch verschiedene andere Einrichtungen bekundet hatte[1], nach Livius Erzählung[2] das Gesetz **de provocatione adversus magistratus ad populum.** Mit diesem Gesetz ist der Anknüpfungspunkt unseres Instituts in der gegenwärtigen Periode gegeben, die genauere Betrachtung desselben daher wesentlich.

Die Referenten lassen sich verschiedentlich darüber vernehmen. Nach Ciceros[3] Erklärung ward es darin jedem Magistratus untersagt, einen römischen Bürger, der sich auf den **populus** berufen hatte, zu geißeln oder zu tödten. Dionysius[4] unterscheidet den Inhalt genauer in die beiden Gegenstände, daß Niemand eine Magistratsstelle ohne ausdrückliche Ernennung vom römischen Volk sollte bekleiden dürfen, und daß es Jedem Privaten freistehen sollte, wenn ein Magistratus ihn zur Todesstrafe, Ruthenhieben oder Geldstrafen verur-

---

1 *Cic.* de rep. II, 31. *Liv.* II, 7. Besonders wichtig ward, daß er zuerst die Fasces in der Volksversammlung ablegte, weil er damit, wie Plutarch bemerkt, die wichtige Erklärung ablegte, daß die **majestas populi** über dem Consul stehe.

2 *Liv.* II, 8. L. 2. §. 16 D. de origine jur.

3 *Cic.* de rep. l. c. *Val. Maximus* IV, 1.

4 *Dionys. Halic.* V, 19.

theilt habe, sich gegen das Urtheil unmittelbar an das römische Volk zu verwenden, ohne daß der Magistratus die Strafe vollziehen dürfe, bevor das Volk geurtheilt habe. Man sieht leicht, wie Beides in einem genauen inneren Zusammenhang und einer gemeinsamen Beziehung auf die majestas populi steht. Plutarch[1] fügt noch ein anderes Gesetz über die Armen hinzu, zeichnet aber das unserige durch den Zusatz aus: „*ὧν (νόμων) μάλιστα μὲν ἰσχυροὺς ἐποίησε τοὺς πολλοὺς, ὁ τὸν δῆμον ἀπὸ τῶν ὑπάτων τῷ φεύγοντι δίκην ἐπικαλεῖσθαι διδούς*".

Ob sich überhaupt unser Gesetz ausschließend auf die Provocatio bezog, ist sehr bestritten. Ernesti[2] vermuthet, es sei darin auch noch vom Blutbann des populus und dem Verbot privilegia in singulos ferre gehandelt worden, während Sigonius[3] diese Sätze in die leges sacratas[4] verweist. Etwas Unzweifelhaftes möchte sich hier schwerlich aufstellen lassen, wiewohl es um so interessanter wäre, als sowohl die lex Valeria wie die leges sacratae später entschieden in die XII Tafeln übergingen[5].

Wie ungetheilt indeß die Freude des Volks über das Valerische Gesetz sich äußerte, so trat doch auch hier ein, was Si-

---

1 *Plutarch.* in vita Publicolae cap. 11. Doch sollte es nach Plutarch den Consuln erlaubt sein, eine Mulct von 5 Ochsen und 2 Schafen zu verhängen.

2 In clave *Ciceron.* Ind. leg. sub legib. sacratis.

3 *Sigonius* de antiquo jure civ. Romanor. L. I. cap. 6.

4 Wohl zu unterscheiden von den leges sanctae, zu denen unsere lex *Valeria* nach Ulpian in L. 8. §. 3. D. de rer. divis. et qualit. allerdings gehört. S. jedoch Seite 304 §. 12, not. 2.

5 Siehe überhaupt über die lex Valeria Antonius Augustin. de legibus sub lege Valeria in *Graevii* Thes. II, p. 1272. *Paulus Manutius* de legibus eben dort II, p. 1037. *Pighius* Lib. I. Annal. ad annum 242. *Gottl. Heineccius* in antiquitatib. jur. civ. sub ordin. Institut. L. I. in opp. n. 27. *Vincentius* Gravina origin. jur. civ. L. 1, cap. 35.

cero im Allgemeinen als Schicksal der verbesserten republikanischen Gesetze aufstellt, daß sie nämlich stets einen heftigen Widerstand erfahren hätten. Die Großen betrachteten gleich von vorn herein die Provocatio als Beschränkung ihrer Machtvollkommenheit; sie sahen die Consularherrschaft dadurch gebrochen, und so wurden wiederholte Versuche gemacht, die Provocatio wenn nicht aufzuheben, doch zu umgehen oder zu beschränken, so daß das Gesetz des Valerius in verschiedenen Zeiten noch einer zweimaligen bald anzugebenden Erneuerung bedurfte, ehe es feststand. Vorzugsweise war es allerdings die Plebs, welche hierbei zu gewinnen oder zu verlieren hatte, indem die Criminaljurisdiction der Consuln und des Senats nur zu sehr gemißbraucht ward, die Gleichstellung der politischen Rechte aufzuheben, welche die Verfassung des Servius Tullius den verschiedenen Staatstheilen verliehen hatte. Die Politik der Patrizier war jedoch im Ganzen zu wenig umsichtig, und erhielt, statt die Plebs in Sicherheit zu wiegen, durch andere selbstveranlaßte Streitfälle ihre Aufmerksamkeit mehr rege als unsere heutige Diplomatie billigen würde. Einer der wichtigsten und aufregendsten Zwischenfälle waren zunächst die Dictaturzwiste.

Der latinische Krieg, machte einen Anführer von unbeschränkter Gewalt nöthig. Es wurde der erste Dictator erwählt, der über alle Gewalten stehn, und von dem es deshalb zum großen Schrecken der Plebs keine Provocatio geben sollte [1]. Diese Besorgniß ging indeß leicht am Volk vorüber; T. Lartius, jener erste Dictator, legte ohne allen Mißbrauch nach sechs Monaten seine Dictatur nieder [2]. Weit drohender aber gestaltete sich die Lage der Dinge, als bald darauf unter Umständen, die Livius [3] ausführlich erzählt, App. Claudius scheinbar berechtigt, die Erneuerung der Dictatur geradezu forderte, um der Macht des Volks Eintrag zu thun, indem er erklärte: „lasci-

1 *Liv.* II, 18.
2 *Dionys.* V, 70.
3 *Liv.* II, 29. 30.

vire magis plebem quam saevire; id adeo malum ex provocatione natum!" In der Noth wählte das Volk den M'. Valerius, den Bruder des Poplicola zum Dictator. Sein Vertrauen ward nicht getäuscht, da Valerius nicht nur für seine Person keinen Mißbrauch von seiner Gewalt machte, sondern auch dahin sah, daß dem Volke, als es wegen Schulden auswanderte, sein Provocationsrecht gesichert wurde [1]. Dennoch behielt die Würde eines Dictators für jetzt noch das Vorrecht, die Provocatio auszuschließen, und war daher für die Patrizier zu wiederholten Malen die Zuflucht, wenn sie von dem widerspenstigen Volke etwas zu besorgen hatten, wie ebenfalls Livius [2] bei erneueten Mißhelligkeiten mit den Tribunen anführt.

Einen ernsteren Charakter und tiefere Folgen gewann in der Geschichte der Provocatio die Hemmung, welche jene nach einstimmigem Zeugniß der Schriftsteller dadurch erlitt, daß in Folge der lex Terentilla und durch dieselbe hervorgerufener langer Streitigkeiten, endlich Decemvirn ernannt wurden, um die aus Griechenland geholten Gesetze zu einem allgemeinen Volksrecht zu verarbeiten. Man hielt das Amt dieser Männer für bedeutend genug, um sie nach außen hin von allen Beschränkungen frei zu machen, und erwählte deshalb weder neben ihnen andere Magistrate, noch gestattete man von ihnen eine Provocatio [3]. Diese Unterbrechung ward sehr wichtig, theils weil das Volk in Hoffnung einer kurzen Dauer sich sein Recht selbst nehmen ließ [4]; theils weil der ungeheuere Uebermuth, mit welchem die später gewählten Decemvirn und besonders ihr Haupt, Appius Claudius [5], stets auf die ungül-

1 *Dion.* VI, 48.

2 *Liv.* III, 20.

3 *Liv.* III, 32. *Dion.* X, 55. *Cic.* de republ. II, 31, 36, 37.

4 *Cic.* de republ. II, 36. „populo patiente atque parente."

5 *Chladenius* de gente Claudia ejusque meritis in jurisprudent. Vit. 1770.

tige Provocatio trotzend [1], alle Grenzen überschritten [2], die Großen selbst einsehen ließ, was auch sie an der Zuflucht der Provocatio besitzen könnten; theils endlich, weil nach allbekannten Vorgängen durch die Consuln Horatius und M. Valerius die Provocatio sammt der tribunicischen Gewalt desto blühender regenerirt wurde. Aus Cicero [3] erhalten wir nämlich zwar die

---

1 *Liv.* III, 36. *Cic.* de rep. III, 32.

2 Lex 2. §. 24. D. de origine jur.

3 *Cic.* de rep. II, 31. ed. Maj. „ab omni judicio poenaque provocare licere indicant duodecim tabulae compluribus legibus." Dirksen bemerkt in der Uebersicht zur Kritik und Wiederherstellung des Textes der XII Taf. Fragmente S. 634, daß die XII T. der Provocatio mehrfach bald direct, bald indirect Erwähnung gethan, und ersieht nach der eben citirten Stelle Ciceros eine solche unmittelbare Berührung, hingegen nach einer andern desselben Autors de legib. III, 19, wonach die XII T. dem maximus comitiatus den Blutbann übertragen hätten, eine mittelbare. Beide Stellen verlegt er in Uebereinstimmung mit dem System des Jacobus Gothofredus in die IX Tafel. Ich muß gestehen, daß sich mir beim aufmerksamen Lesen der detaillirten Schilderungen, besonders des Livius, über die Decemviral-Epoche, mehrfache Zweifel aufgedrängt haben, daß solche Bestimmungen von den Decemvirn schon den zehn ersten Tafeln sollten einverleibt sein. Denn abgesehen davon, daß das Verfahren der im zweiten Jahr erwählten Decemvirn solchen Gesetzen fast zu schneidend widerspräche, läßt sich kaum erklären, sobald die eben sanctionirten XII T. bereits eine so allgemeine Bestimmung über die Provocatio enthielten, wozu Duilius nach der abgelaufenen Amtszeit der Decemvirn noch erst besonders einen Antrag macht, Consuln, von denen Provocatio Statt fände, zu erwählen; ferner wozu Valerius genau dieselbe Provocationsbestimmung abermals und Duilius gleichzeitig zum dritten Male widerholte. Freilich kann man nach Livius noch weniger annehmen, daß die späteren Decemvirn sich gemüßigt gefunden, diese Gesetze den beiden Supplementtafeln einzuverleiben; aber vielleicht ist die Annahme nicht unzulässig, daß der Consul und Duilius, nachdem sie schon ihre Gesetzanträge durchgesetzt, noch zur größeren Sicherheit Sorge trugen, sie in die XII T., und zwar vermuthlich dann in die letzte eintragen zu lassen. Wenigstens konnte dazu die Gelegenheit nicht fehlen, da erst die Consuln die XII T. öffentlich aufstellen ließen, und so auch erst unter ihrer Leitung die beiden Supplementtafeln durch einen Volksschluß angenommen sein können, was unter den Decemvirn nicht geschehen war. Freilich kann dann auf eben jene Art auch die Bestimmung

wichtige Nachricht, daß die Grundsätze über die Provocatio bereits in den XII Tafel Gesetzen selbst aufgenommen waren, und dadurch anscheinend ihre festeste Begründung erhalten haben mußten. Nichts desto weniger aber war ihnen durch das gesetzwidrige Verfahren der nachgewählten Decemvirn gleich wieder so schneidend widersprochen worden, daß es um des Volks willen nöthig erschien, ihnen troß der XII Tafel Bestimmung, durch eine neue Sanction aufzuhelfen. Deshalb schärften die Consuln 306 das frühere Valerische Gesetz dahin: „ne quis ullum magistratum sine provocatione crearet, qui creasset eum jus fasque esset occidi; neve ea caedes capitalis noxae haberetur". Ja, wie sehr man bemüht war, die Provocatio jetzt von allen Seiten zu sichern, zeigt sich daraus, daß gleich darauf auch der Plebs-Tribun Duilius noch ein Plebiscit durchsetzte, „qui plebem sine tribunis reliquisset, quique magistratum sine provocatione creasset, tergo ac capite puniretur" [1].

Durch diese wichtigen Fortschritte hatte die Provocatio in ihren Grundlagen wesentlich gewonnen, indem ihr von nun an auch die Dictatur, mit welcher die Patrizier stets zu drohen pflegten, auf immer unterworfen ward [2]. Freilich wissen wir, daß letztere Behauptung in Zweifel gezogen werden kann, und keineswegs so allgemein und entschieden feststeht, als Conradi [3] annimmt, in-

über den Blutbann wohl erst in die letzte Tafel gehören. Was Dirksen S. 630 aus *Cic.* de rep. II, 36 hiergegen anführt, daß nämlich einer der Decemvirn des 2. Jahres sich bei einem Urtheilsspruch schon auf jene Sanction der XII T. über den Blutbann bezogen habe — wovon Livius bei Erzählung desselben Falls III, 33 gar nichts erwähnt — ist wohl nicht absolut widerlegend. Ich habe übrigens diese ganze Ansicht, da sie noch zu sehr der Beweise ermangelt, weder im Text aufnehmen, noch weitere Consequenzen darauf gründen wollen.

1 *Liv.* III, 55. *Cic.* de rep. II, 31.

2 *Pighii* annal. magistat. T. I, p. 83. *Conradi* l. c. §. XVI.

3 Vielmehr sind seiner und also auch unserer Ansicht gerade entgegengesetzt *Cujacius* ad Pomponium §. 16. l. c., Schweppe a. a. O. §. 186 Drakenborch an gleich citirt. Stelle u. A. m.

dem bei Livius an mehreren Stellen, wie L. VIII, 34. L. IV, 13 u. s. w. auch noch nach dieser Zeit von der Dictatur als einer nicht durch die Provocatio beschränkten Staatswürde gesprochen wird. Dennoch scheint es sehr oberflächlich geredet, wenn Drakenborch in seiner Ausgabe bei der ersten dieser Stellen die für unsere Ansicht beweisende Bemerkung des Festus [1] bloß mit den Worten zurückweist: „Verum aut Festus intelligendus est de tempore post legem Duiliam latam, quamvis tamen post eam jussam hoc demum anno primus creatur dictator, aut Festo omni adversante antiquitate fides non habenda est"; und historisch aufmerksamer ist es gewiß, wenn Perizonius zu der zweiten Stelle des Livius an den Rand schrieb: „quid ergo de legibus supra [2] latis quibus constituebatur ne quis ullum magistratum sine provocatione crearet?" Wenn man nun aber vielmehr erwägt, daß sich später nirgends ein entschiedenes Beispiel findet, wo ein Dictator als solcher von der Provocatio frei gewesen [3], daß man mögliche Uebelstände und vorhergese-

1 *Festus*, voc. optima lex: „in Magistro populi faciendo, qui vulgo Dictator appellatur, quam plenissimum posset jus esse significabatur, ut fuit Manii Valerii, M. Fabii, Valusinae gentis, qui primus magister a populo creatus est. Propter quam vero provocatio ab eo magistratu ad populum data est, quae antea non erat, desitum est dici ut optima lege, utpote imminuto jure priorum magistratuum."

2 Nämlich (*Liv.* III, 55.) das zweite Valerische Gesetz.

3 Ja sogar hinsichtlich der Dictatur des Sulla, dessen Zwingherrschaft (*Cic.* in Verr. II, 3. 35) kaum eine Dictatur zu nennen ist, wurde nach *Cic.* de lege Agrar. III, 2. und *Appian.* bell. civ. lib. I, cap. 10. erst durch eine besondere lex Valeria vom Interrex L. Valerius Flaccus darauf angetragen, „ut, quidquid L. Cornelius Sulla fecisset, id ratum esset." Und den eigentlichen hier hergehörigen Sinn dieses Gesetzes erfahren wir aus dem Angriffe Cicero's auf dasselbe in lib. I, cap. 15 de legibus, wo er es eine solche lex nennt, „ut Dictator quem vellet, indicta causa impune posset occidere." Eben so wenig ist die Dictatur des Julius Cäsar hierher zu rechnen, da sie durch ein eigenes Senatusconsult in eine wahre imperatoria potestas umgewandelt ward. Bekanntlich aber endete damit diese Würde für immer.

hene Reibungen sogar sichtlich durch gänzliche Umgehung der Dictatur und Ernennung von Consuln mit dictatorischer Gewalt zu vermeiden suchte, und hierzu endlich nimmt, daß Cicero sowohl de legibus [1], wo er — wenn auch nur in einem Gesetzentwurf seiner eigenen Feder — vom Dictator spricht, solcher Ausnahme gar keiner Erwähnung thut, sondern bloß sagt: „idem juris quod duo consules teneto," als auch contra Rullum [2] es eine königliche Tyrannei benennt, was derselbe seinen Decemviris agris dividendis einräumt, nämlich „poenam sine provocatione", so kann man allerdings mit Recht schließen, daß zu Cicero's Zeit die Exemption von der Provocatio für jede, folglich auch die Dictatorwürde etwas Undenkbares war. Darnach wird dann der Bericht des Livius nur als ein Versuch anzusehen sein, ein veraltetes Recht geltend zu machen, woraus bisweilen ein heftiger Streit, jedoch, soweit wenigstens uns erzählt wird, ohne entscheidende Erledigung, hervorging. In dieser Weise dürfte sich von den beiden oben citirten Stellen des Livius die zweite und mit ihr manche andere vollkommen erklären; was aber insbesondere die erstere (VIII, 34) angeht, so muß man sie noch genügender dahin verstehen, daß es sich in ihr um die Ausübung des imperium militare handelt, welches, wie wir später sehen werden, eine ganz allgemeine Ausnahme von aller Provocatio bildet. Der Dictator hätte daher die Provocatio diesmal als Feldherr absolut unzulässig erklären dürfen, obwohl er — wie eine genauere Betrachtung seiner Rede lehrt — sich damit begnügte, das Volk zu bitten um des schlimmen Beispiels im Heere willen, nicht darauf zu achten. —

Umstände, die nicht genauer angegeben werden, wahrscheinlich aber erneuerte Reibungen zwischen den Patriziern und Plebejern, vielleicht gerade im Verfolg der Dictaturstreitigkeiten, veranlaßten endlich, daß im Jahre 454, unter den Consuln M. Valerius Corvus und Q. Apulejus, das Valerische Gesetz

1 *Cic.* de leg. III, 3.

2 *Cic.* contra Rullum II, 13.

zum drittenmal wiederholt ward. Es behielt der Hauptsache nach dieselbe Fassung, wie sie in der ersten Redaction gelautet, nur wurde rücksichtlich der Uebertretung die besondere Erklärung hinzugefügt, daß sie als eine moralische Schändlichkeit angesehen werden sollte. Livius[1], nachdem er bemerkt hat, wie dies Gesetz stets von derselben Familie angetragen sei, fügt hinzu, der Grund dieser oftmaligen Wiederholung scheine ihm nur darin gelegen zu haben, daß das Gold Einzelner die Freiheit des Volkes überwogen. Dabei bleibt jedoch zu bemerken, daß auch von Seiten des Volkes mit der Provocatio, wie mit allen Freiheitszugeständnissen, großer Unfug mag getrieben sein, der die Vornehmen wohl reizen konnte, bisweilen über die Grenze zu gehen. Cicero giebt uns hierüber einen Wink in der Republik[2], wenn er sagt: „ergo illud vides, — — Tarquinio exacto mira quadam exultasse populum insolentia, tum exacti in exilium innocentes — — tum provocationes omnium rerum — — tum prorsus ita acta pleraque ut in populo essent omnia."

Von nun an stand das Valerische Gesetz fest, und die Angriffe gegen die Provocatio als solche, waren am Ende, Die Plebs gewann immer mehr an politischen Rechten, während die Patrizier allgemach anfingen, sich dem Luxus und der Trägheit hinzugeben. Bald trat das Hortensische Gesetz mit seiner gewichtigen Bestimmung über die verbindliche Kraft der Plebiscite ins Leben; dadurch wurde es völlig unmöglich, etwas aufzuheben, was die Plebs von ihrem wohlverstandenen Vortheil untrennbar erachtete. Die legislative Aufgabe war endlich gelöst. —

§. 11.

Angebliche spätere Gesetze.

Außer den vorerwähnten Gesetzen, durch welche die Provocatio ad populum erworben und erhalten wurde, finden sich

1 *Liv.* X, 9.

2 *Cic.* de rep. I, 40.

bei den späteren Schriftstellern noch einige andere, welche sie als denselben Gegenstand betreffend, hierher ziehen. Es erschien uns um so weniger überflüssig, dieselben mit ein paar Worten zu berühren, als wir uns den Ansichten der Neueren vielfach widersetzen müssen.

Der Zeitfolge nach zählt zu solchen Gesetzen zuerst dasjenige, welches vermuthlich um die Mitte des sechsten Jahrhunderts gegeben wurde, und uns gewöhnlich als die lex Porcia de provocatione genannt wird[1]. Nach Cicero gab es nämlich drei Porcische Gesetze, von denen er mit scheinbarer Beziehung auf die Provocatio sagt: „neque vero leges Porciae, quae tres sunt trium Porciorum, quidquam praeter sanctionem attulerunt novi[2].“ Von diesen Gesetzen wird hierher dasjenige gerechnet, über welches Livius[3] sich dahin erklärt: „Porcia tamen lex sola pro tergo civium lata videtur, quod gravi poena, si quis verberasset necassetve civem Romanum sanxit;“ eine Beschreibung, welche Cicero[4] so giebt: „Porcia lex virgas ab omnium civium Romanorum corpore amovit — — — libertatem civium lictori eripuit.“ Die älteren Ausleger des Cicero verstehen dieses Gesetz zugleich dahin, als sei dadurch absolut die Todesstrafe aufgehoben worden, und an deren Stelle das Exil getreten[5], welche Ansicht sich indeß schon dadurch widerlegt, daß das more majorum animadvertere, durch die ganze Re-

1 *Scipio Gentilis* de lege Porcia in jur. publ. pop. *R. Altdorf.* 1762. *Conradi* l. c. §. 18. Stockhardt Tab. der römisch. Rechtsgesch. Diesem Schriftsteller zufolge hätte die lex Porcia nur genau dasselbe besagt, was durch die leges Valeriae längst beschlossen war. Dick historische Versuche über das Criminalr. der Röm. S. 28.

2 *Cic.* de rep. II, 31. Ein merkwürdiger Zufall zog eine Parallele zwischen den Porcischen und Valerischen Gesetzen; dort wie hier drei Gesetze von drei Gesetzgebern aus derselben Familie!

3 *Liv.* X, 9.

4 *Cicero* pro Rab. cap. 3, 4.

5 Z. B. *Hotomannus* in oration. Cicer. edd. Garatoni, T. V. p. 324. u. A.

publik hindurch geht, wenn gleich seltener und so, daß die cives durch freiwillige Verbannung dem Tode ausweichen durften. Man könnte auch sonst dabei fragen, wozu es des eigenen Gesetzes bedurft, wonach jeder Bürger vor der Todesstrafe erst servus poenae werden mußte? Was Cicero hin und wieder über die Unzulässigkeit der Todesstrafen vorzubringen für gut findet [1], darf mit Recht als rhetorische Declamation angesehen werden, der er anderorts selbst widerspricht. Eben so falsch ist dann auch die Meinung anderer Ausleger, z. B. des Turnebus, als ob durch dies Gesetz das Perduellionsgericht abgeschafft sei [2], das in der ursprünglichen Form gewiß längst nicht mehr bestand, in seinen Modificationen weit später reichte.

Sehen wir nun aber von solchen uns hier nur beiläufig interessirenden Meinungen ab, und fassen das Gesetz in Bezug auf die Provocatio ins Auge, so scheint eine unbefangene Quellenanschauung zu ergeben, daß dasselbe weder eine besondere Beziehung auf die Provocatio hat, noch auch den bezeichnenden Beinamen führt, vielmehr in einem ganz anderen Sinne zu verstehen ist. Unsere Meinung gestaltet sich darnach folgendermaßen.

Seit den XII Tafeln war der Blutbann entschieden dem comitiatus maximus des Volkes, der ihn selbst oder durch seine Quästoren übte, überwiesen [3], während er vorher, wie auch die Sanction des ersten Valerischen Gesetzes, und das Urtheil des Brutus über seine Söhne zeigt [4], von den Königen auf die Consuln übergegangen war. Zugleich aber erfahren wir aus Festus [5], daß es durch mehrere andere Gesetze, Schläge zur Strafe zuzuerkennen, erlaubt war. Letzteres muß mit Recht auffallen, weil die Fassung des ersten Valerischen Gesetzes, nach

---

1 Z. B. pro Ligar., cap. 4.

2 *Garatoni* l. l. V, 326.

3 *Cic.* de leg. III, 19.

4 *Liv.* II, 5.

5 *Festus* s. v. pro scapulis.

welchem nur im Fall der Provocatio, die Execution körperlicher Strafen suspendirt ward, schon beweist, daß das Zuerkennen von Schlägen ohnehin ganz Allgemein gestattet sein mußte. Jene nach Festus noch besonders ertheilte Erlaubniß scheint uns daher eine Beziehung auf die Provocatio gehabt, und nichts anderes angedeutet zu haben, als daß im Falle zuerkannter Schläge, eben jene Provocatio nicht sollte vorgeschützt werden dürfen. Sicher hatte diese Maßregel eine ganz bestimmte Veranlassung, die uns nur Festus in seiner bekannten Ungenauigkeit leider nicht angiebt, und der wir daher zwar durch jede beliebige Conjectur nachjagen könnten, doch auch stets ungewiß, das Rechte zu treffen. Nun aber ward das Resultat der Gesetzgebung dieses. Die Magistrate maßten sich bei den beständigen, historisch bekannten Reibungen, nicht bloß oft eine Befugniß an, die ihnen die angeführte XII Tafel Bestimmung nicht gestattete [1], sondern wagten es auch, durch die eingeschränkte Provocatio ermuthigt, häufig sehr übertriebene körperliche Züchtigungen anzuordnen. Beiden Mißbräuchen mußte in der Zeit gewehrt werden und zu diesem Zwecke wurde die lex Porcia gegeben. Diese erinnerte daher erstens an das XII Tafel Gesetz, und untersagte dann zweitens kurzweg alle Schläge, so daß die aufgehobene Provocatio in dieser Beziehung den Magistraten praktisch nutzlos wurde. In unbestimmter Zeit und aus unbestimmten Gründen scheint später die Provocationsbeschränkung bei Züchtigungen wieder aufgehoben zu sein; damit wird dann auch das Gegengewicht jener Beschränkung, das volle Verbot der körperlichen Züchtigung, seine Gültigkeit verloren, und die Wirksamkeit der lex Porcia aufgehört haben, indem nun statt der Anomalien der gewöhnliche Provocationsschutz eintrat. So müssen wir nämlich vermuthen, weil einzelne Beispiele späterer Zeit uns ausdrücklich wieder die Zuer-

1 Einen Wink, wenn auch aus späterer Zeit erhalten wir darüber noch bei *Cic.* pro Rab. cap. 4 in init., und weiterhin wo er sagt: „Hic popularis (Labienus) a duumviris injussu vestro non judicari de cive Romano, sed indicta causa civem Romanum capitis condemnari coegit."

kennung von Schlägen, so wie die dagegen gestattete Provocatio vorführen, besonders aber, weil im Jahre 630 neue Uebergriffe, von denen die Fragmente einer Rede des Cajus Grachus bei Gellius zeugen, die lex Sempronia de civium libertate veranlaßten[1], durch welche die lex Porcia erneuert, und zugleich wiederholt bestimmt ward, daß Niemand mehr außer den Sklaven einer Ruthenzüchtigung unterworfen sein sollte[2]. Dies Gesetz scheint nach Cicero, der von demselben rühmt: „Cajus Grachus legem tulit ne de capite civium Romanorum injussu vestro judicaretur“[3], fortan in ungestörter Wirksamkeit geblieben zu sein, und sonach den Streitpunkt erledigt zu haben[4].

Die bisherige Ausführung ergiebt nun, daß es sich in der lex Porcia nicht um die Befugniß zur Provocatio, sondern um Verhinderung einer unzuständigen Jurisdiction und um Sicherung des Rückens der Bürger gegen Mißbrauch einer zuständigen handelte. Hiernach erklären sich einfach die citirten Worte Cicero's: „Porcia lex libertatem lictori eripuit“, und die entscheidenden Worte des Livius: „Porcia lex sola pro tergo civium lata videtur“. Auch beweist für unsere Ansicht die spätere Fassung der lex Porcia bei dem Uebergange in das Sempronische Gesetz, welches sichtlich eine Ueberschreitung der Strafbefugnisse hindern will.

Dirksen[5] glaubt — wie schon bemerkt — in der Bestimmung der XII Tafeln über den Blutbann mit Recht eine entfernte Bezugnahme auf die Provocatio zu finden, indem die

1 *Gellii* N. A. X, 3. *Plutarch* in vita Gracch. p. 868. *Sigon.* de antiq. jur. civ. Rom. I. 6.

2 *Cic.* in Cat. orat. IV. c. 5.; in Verr. II, V, cap. 62.

3 *Cic.* pro Rab. cap. 4. Bekanntlich wurde Cicero ironisch genug nach dem Bericht des *Vellejus* hist. Rom. II, 45 im Jahre 696 auf den Antrag des Claudius: „qui civem Romanum indemnatum interimisset, ei aqua et igni interdiceretur“ selber in die Verbannung geschickt.

4 *Cic.* pro Rab. cap. 3.

5 Dirksen a. a. O. S. 634.

Ueberweisung des Blutbanns an die Nationalgemeinde nothwendig die Hindeutung auf die höchste richtende Gewalt des Volkes mit sich führte. Dieser Zusammenhang erklärt es, daß Cicero in der Republik seine Notiz über die Porcischen Gesetze, den Valerischen Provocationsgesetzen unmittelbar anschließt, obwohl er sie den Letzteren doch auch zugleich an Wichtigkeit sehr sichtlich nachsetzt. Denn der gemeinsame Begriff der richtenden Volksgewalt ist es, der hier überall zur Frage steht. Freilich könnte man nach der hier entwickelten Ansicht die spätere Erneuerung der lex Porcia für ganz überflüssig erklären wollen, da ja nun die Provocatio gegen alle Ungerechtigkeit der Magistrate sicherte, und dahin gewiß auch unmäßige Züchtigungen zu rechnen waren. Allein es scheint doch nach den vorhin citirten Stellen eben hier eine besondere Wachsamkeit der Gesetze, vielleicht der häufigen Praxis jener körperlichen Strafen wegen, nöthig geworden zu sein, abgesehen davon, daß einerseits schon der Eingriff in seine Machtvollkommenheit, weil solcher hier immer sogleich ganz consummirt wurde, dem eifersüchtigen populus nicht gleichgültig bleiben, andererseits aber auch hinterher die Provocatio wohl hintertrieben werden konnte. Der letzte Punkt wird noch später zur Sprache kommen; überhaupt aber ist es ein bekannter Zug im öffentlichen wie im Privatrechte der Römer, das Veraltete nicht aufzugeben, sondern es neben dem Neuen zu bewahren.

Unsere lex Porcia wird dem M. Porcius Laeca, der im Jahre 553 Plebstribun war [1], zugeschrieben. Den Zunamen „de provocatione" scheint sie zuerst dem Antonius Augustinus zu verdanken und von einer Münze erhalten zu haben, die uns Fulvius Ursinus [2] aufbewahrte. Dieselbe zeigt auf der einen Seite die Handlung der Provocatio, auf der anderen aber neben dem Kopfe der Dea Roma den Namen P. Laeca.

---

1 Dies Jahr ergiebt sich nach genauer Zählung bei Livius als das richtige, nicht 551, wie *Conradi* l. c. §. 18 schreibt.

1 *Fulvius Urs.* de illust. fam. Rom. p. 229 edit. Patin. Auch bei Ez. Spanheim.





Indeß so wenig der Zusammenhang zwischen dieser Münze und diesem Gesetz irgend erweislich feststeht — da, wie bemerkt, drei leges Porciae existiren sollen — eben so wenig können wir solche Ansicht selbst als bloße Conjectur gelten lassen; denn es fehlt unserem Gesetze nicht bloß, wie Conradi meint, das „legitimum verbum provocationis" [1], sondern der ganze Begriff der Provocatio. Es steht hiernach zu vermuthen, daß die Münze entweder auf eines der anderen beiden Porcischen Gesetze sich bezieht, oder, und das ist am Ende das Wahrscheinlichste, überhaupt gar nicht hierher gehört. Aus der Vergleichung zweier Stellen bei Sallust [2], ergiebt sich nämlich unzweifelhaft, daß eines jener beiden Porcischen Gesetze, den zum Tode Verurtheilten freiwillig ins Exil zu gehen erlaubte; dieses dürfte jener Münze gleichfalls fremd stehen. Es bliebe nur das dritte Gesetz, und von diesem ist uns allerdings nichts bekannt; denn dasjenige, welches Conradi [3] als vom M. Porcius Cato in Sardinien gegeben anführt, kann unmöglich das fehlende sein, wäre es dies aber, so würde auch hier aller Zusammenhang mit der Provocatio völlig fehlen. —

---

1 *Conradi* l. c. §. 19.

2 *Sallust.* bell. Cat. cap. 51 im Anfang und am Ende. Schweppe in der röm. Rechtsgesch. 1030 Not. 2, verwechselt diese lex des Sallust mit der von uns im Text behandelten.

3 *Conradi* l. c. §. 18 not. 42.

Außer jener lex Porcia de provocatione führt zweitens Conradi[1] eine lex Julia an, welche er ebenfalls in die Epoche der Republik verlegt, und auf die Provocatio bezieht. Er datirt dieselbe vom Julius Cäsar; sie bedarf hier aber schon um deswegen keiner weiteren Erörterung, da sie nichts anderes ist, als die lex Julia de vi publica et privata[2] von August, mithin außerhalb der Grenzen liegt, welche wir dieser Abhandlung bestimmten.

Zweifelhafter bleibt es uns, ob hier nicht noch eine andere lex Julia zu nennen wäre, welche den de vi et majestate Verurtheilten die Provocatio ans Volk gestattete, und welche vielleicht dem Julius Cäsar angehört[3]. Allerdings setzt diese lex ein früheres Verbot[4] einer solchen Provocatio voraus, welches auch aus Cicero zur Genüge erhellt, nur bleibt es durchaus unerwiesen, wenn Conradi[5] meint, daß dies Verbot in der obigen lex Julia de vi publica et privata enthalten gewesen wäre, die er, wie bemerkt, dem Julius Cäsar beilegt. Eben so wenig ist dann seine damit zusammenhängende, aber gleichfalls ohne alle Belege aufgestellte Behauptung zu billigen, daß die Gestattung der provocatio de vi et majestate erst nach Cäsar's Tode vom Antonius, welchem er zu dem Ende gar eine eigene lex Antonia beilegt, ausgegangen sei. Denn die Beweise, daß die Gesetze des Antonius abrogirt seien, können unmöglich — wie freilich Conradi zu wollen scheint — dafür angeführt werden, daß auch dies als ein von Antonius gegebenes mit abrogirt sei; wenn überhaupt ein solches abrogirt ward, wofür uns ebenfalls die Beweise fehlen.

Es bleiben uns also somit nur die Valerischen Gesetze, welche die Provocatio nicht nur begannen, sondern auch

1 *Conradi* l. c. §. 20.

2 *Pauli* S. R. V, 26. Schweppe röm. Rechtsgesch. S. 1048. Klenze Lehrb. der Gesch. des R. R. S. 41.

3 *Cic.* Phil. I, 9. Klenze a. a. O. S. 38.

4 Ich vermuthe von Sulla, da mit ihm die leges majestatis beginnen.

5 *Conradi* l. c. §. 20.

für die ganze Zeit der Republik feststellten, und zwar als etwas so Charakteristisches, daß bei Plinius fast scherzweise von einem Pomponius Secundus erzählt wird: „Si quid forte familiaris amicus tollendum, ipse retinendum arbitraretur, dicere solebat: ad Populum provoco! Atque ita ex populi vel silentio vel adsensu aut suam aut amici sententiam sequebatur“ [1].

Zweite Abtheilung.

Einführung der Provocatio ad Tribunos.

§. 12.

Je wichtiger und bedeutungsvoller sich die Provocatio ad populum gerade für die Interessen des untergeordneteren Theiles im Volke, der Plebs, herausstellen mußte, um so mehr durfte dieser daran liegen, sich dieselbe so gesichert als möglich zu erhalten. Wenn daher die beständigen Kämpfe der Patrizier und Plebejer die letzteren in diesem Rechte gefährdeten, so darf es nicht auffallen, daß sie um so mehr dahin strebten, auch bei der Behörde, die ihnen recht eigentlich zum Schutze gegeben war, sich ein ähnliches Hülfsmittel zu verschaffen, als sie damit, wie wir später sehen werden, zugleich die Volksprovocatio sicherten. Die Berechtigung, in Folge der Berufung einzuschreiten, ward darnach in das Wesen eines Tribuns gelegt, und so sehen wir diese Machtvollkommenheit zugleich mit der Einführung jener Würde entstehen.

Die Einführung der Tribunen knüpft sich bekanntlich an die erste Auswanderung der Plebs auf den heiligen Berg, und geschah durch die vorzugsweise so genannte lex sacrata [2]; diese ist also hier der Ausgangspunkt.

---

1 *Plinii* Epist. VII, 17.

2 Der Name rührt wohl schwerlich vom mons sacer, als dem Orte der Abfassung her, sondern vielmehr von der sanctio, wodurch das Haupt dessen, der gegen das Gesetz gehandelt, den Göttern consacrirt wird. Es fin-

Ueber das Jahr dieser lex sind die Angaben sehr verschieden. Nach Livius [1] und Dionys [2] wäre es 259; Cicero [3] dagegen nennt das sechzehnte Jahr nach Vertreibung der Könige, also 260; Pomponius [4] verlegt die Erwählung der Tribunen erst ins Jahr 261. Bedenkt man indeß, daß die Ciceronische Quelle ein bloßes Fragment ist [5]; Pomponius sich bekanntlich sehr oft in der Zeitrechnung täuschte, und hier sogar selbst nur „fere" angiebt [6], so wird man dem Livius und Dionys sowohl wegen ihrer großen Ausführlichkeit als genauen Uebereinstimmung den Vorzug einräumen müssen [7].

---

det sich übrigens für diese lex sowohl der Singular lex sacrata (*Liv.* VII, 41) als der Plural leges sacratae (*Cic.* pro Sextio 30; pro domo 17; de offic. III, 3; de legib. II, 7) und dann wohl in Beziehung auf die einzelnen Punkte. Seltener heißen leges sacratae im weiteren Sinn auch die, denen überhaupt ein besonderes Verbot hinzugefügt war, wie bei den leges Valeriae, Terentillae, Iciliae etc. L. 8. D. de div. rer. et qualitate; *Dion.* II, 10; *Paulus Merula* de legibus C. I, §. 8.

1 *Liv.* III, c. 33.

2 *Dion.* VI, p. 407.

3 *Cic.* in oration. *Cornelian.* I. fragmento.

4 L. 2. §. 20. D. de origine jur.

5 Unmöglich ist es sogar nicht, daß Cicero den Ausdruck leges sacratae im weiteren Sinne gebrauchend, darunter gar nicht unsere lex sacrata versteht, sondern eine andere, vielleicht vorher genannte; doch folgen ihm die heutigen Schriftsteller. Schweppe R.R. G. S. 359; Zander Zeittafeln der römischen Geschichte S. 8.

6 Vergleiche über ihn Dirksen Versuche zur Kritik und Auslegung der Quellen des röm. Rechts. Leipzig, 1823. Fünfte Abhandlung. Doch sind demselben gefolgt: *Dionysius Petavius* in rationario temporum, P. I, L. III, c. 4 und *Antonius Augustinus* de legibus in legibus sacratis.

7 Dieser Ansicht sind *Sigonius* in comment. ad Fastos et Triumphos ad annos 259 et 260, und *Pighius* in annalibus pop. Rom., T. I, Lib. II. *Bynkershök* dagegen in opusculis varii argumenti p. 42 droht mit neuer Verwirrung, indem er erzählt, nach der Angabe einiger Schriftsteller seien erst im 18. Jahre nach Vertreibung der Könige, also 262, Tribuni eingesetzt: doch giebt er freilich seine Gewährsmänner nicht an, und wir kennen sie zum Glück auch nicht.

Die lex sacrata selbst wird uns bei keinem Schriftsteller aufbewahrt; doch erkennen wir aus den einzelnen zerstreuten Andeutungen und Berichten mit Bestimmtheit, daß der Inhalt darauf hinauslief, es werde das Volk zu seinem besonderen Schutze Tribunen erhalten, dieselben sollten sacrosanct sein, und die Befugniß haben, gegen alle Decrete eines Magistratus nach vorgängiger „appellatio", ja sogar ohne dieselbe zu intercediren[1]. Freilich sah aber schon Sigonius[2], daß die lex auch noch andere Bestimmungen müsse gehabt haben, und allerdings wird das sehr wahrscheinlich, wenn man bemerkt, daß Livius, wo er von der potestas tribunitia, als durch die leges sacratae gewonnen, redet, oft noch anderer Rechte gedenkt, die das Volk zugleich mit jenen Gesetzen erhalten habe[3]. Die genauere Untersuchung darüber gehört indeß nicht hierher[4].

So wenig durch die erste lex Valeria das Volk den unwilligen Patriziern gegenüber die Provocatio an die Comitien erzwang, so wenig errang es durch die lex sacrata eine ungestörte tribunische Intercession. Zwar wurden die Decemvirn mit der ausdrücklichen Clausel erwählt, „ne leges sacratae abrogarentur"[5], indeß setzte sich der Uebermuth derselben, wie Livius ausführlich erzählt, bald darüber hinweg, so daß die Tribunen, deren man im ersten Jahre des Decemvirats nicht bedurfte, im zweiten gar nicht gehört wurden. Ein besonderes Senatusconsult restituirte sie bekanntlich wieder, und dieses wurde dann durch die Consuln Valerius und Horatius dahin unterstützt, daß sie die Tribunen auf's Neue für sacrosanct erklärten, während der Plebstribun Duilius zur Schärfung das Plebisscit hinzufügte: „ut qui plebem sine tribunis re-

---

1 *Liv.* II, 33; XXIX, 20. *Plinius* VII, 44. *Conradi* §. XXX.

2 *Sigon.* de antiquo jure civ. Rom. L. I. cap. 6.

3 Z. B. *Liv.* II, 33 an zwei Stellen.

4 Verschiedene Ansichten darüber finden sich bei Antonius Augustinus, Franciscus Hotomannus, Paulus Manutius in ihren Schriften.

5 *Liv.* III, 32.

liquisset, tergo ac capite puniretur"[1]. Hierdurch waren die Tribunen für immer gesichert; ihr sacrosancter Charakter schützte sie gegen jede Verletzung durch Wort und That[2]. Wir sehen sie aber nun auch ihrer Machtvollkommenheiten bald sich so übermüthig bedienen, daß sie in beständigen Mißbräuchen sogar das Consulat sich unterwerfen[3]. Diese Verwickelungen wurden noch größer, als ihrerseits die Patrizier, obwohl unter heftigem Widerstande, alle Mittel anwandten, um sich in das Tribunat einzudrängen. Nachdem Jahrhunderte so die ärgerlichsten Händel gedauert hatten, fand sich endlich Sulla in seiner Dictatur gedrungen, die Gewalt der Tribunen fast ganz aufzuheben, wodurch denn auch die appellatio sehr bedeutsam berührt ward. Er nahm ihnen nämlich das ganze Recht, Gesetze vorzuschlagen, mit dem Volke zu verhandeln, und — was uns besonders angeht — verbot strenge jede Berufung auf sie[4], so daß nun die Intercession, wenn Sulla sie gleich nicht absolut aufhob, doch im Verhältniß zu ihrer früheren Bedeutung, ein leeres Schattenbild wurde. Denn gewiß blieb sie nur da anwendbar, wo sie noch ohne Berufung freiwillig, und aus eigener Wahrnehmung angebracht wurde, verlor damit aber für das Forum und die practische Anwendung begreiflicherweise ihre wichtigste Seite.

Wir müssen auf diese Ansicht über die lex Cornelia Tribunitia besonderen Nachdruck legen, weil wir nur so einen sonst entstehenden Widerspruch aufzulösen im Stande sind. Cäsar und Cicero[5] stimmen nämlich dahin überein, daß Sulla den Tribunen von allen Rechten bloß die Intercession gelassen, während ihnen nach Livius[6] auch diese genommen war,

1 *Liv.* III, 55.

2 *Dionys.* VIII, p. 410.

3 Wovon sich vielfache Belege bei *Liv.* finden, z. B. II, 56; IV, 26.

4 *Dionys.* V, p. 340. *Appian.* bell. civ. I, p. 688.

5 *Caesar* de bell. civ. I, cap. 5 et 7. *Cic.* de leg. III, 9.

6 *Liv.* Epit. LXXXIX.

und Verres [1] in seiner Prätur dem Tribun Opimius eine Geldstrafe auferlegte, weil er gegen das Verbot der lex Cornelia intercedirt hätte. Die beiden ersten Zeugnisse deuten auf die schwachen Reste dieser Intercession, welche Livius — in der freilich fragmentarischen Stelle — ganz übersieht; bei Verres aber muß man eine voraufgegangene Berufung annehmen, wenn er nicht etwa wieder nach seinem Privatvortheil sich die lex Cornelia ausgelegt, und auch die gebliebenen Ueberreste der Intercession den Tribunen bestritten hatte. Ganz in Uebereinstimmung mit unserer Ansicht würde jedenfalls sein, was Vellejus sagt: „Pompejus tribunitiam potestatem restituit, cujus Sulla i m a g i n e m s i n e r e reliquerat" [2]. Bei den älteren Schriftstellern, z. B. Hotomannus, Ferratus, in ihren Commentaren zu den angeführten Stellen des Cicero [3], ferner bei Hausotter u. A., findet sich allerdings nur die Behauptung, daß Sulla alle Intercession aufgehoben; wie dem indeß auch sei, die Veränderung war jedenfalls von kurzer Dauer, indem Pompejus etwa acht Jahre später in seinem ersten Consulate die tribunitische Gewalt in ihre vollen Gerechtsame wieder einsetzte [4], worüber Cicero seinen Aerger sehr unverholen ausspricht [5]. Zwar wird uns erzählt, daß zwanzig Jahre später beim Beginne der Feindseligkeiten zwischen Cäsar und Pompejus, die Tribunen Antonius und Longinus, nachdem sie zu Gunsten des Ersteren intercedirt hatten, trotz ihres sacrosancten Charakters, aus Rom flüchten mußten [6]; indeß erklärt sich das aus den politischen Zuständen, ohne einen Zweifel in die

1 *Cic.* in Verr. I, 60.

2 *Vellej.* Paterc. II, 30

3 S. die Ausgabe der Ciceronischen Reden v. G a r a t o n i. *Hausotter* l. c. p. 116.

4 *Sallust.* Bell. Cat. cap. 38. *Cic.* in Verr. act. I, cap. 15. *Vellej.* l. c. *Appian.* bell. civ. II, p. 734.

5 *Cic.* de leg. III, 9.

6 *Caesar* de bell. civ. I, 5. *Dio Cass.* 41, 2. 3. *Plut.* in Caes. 31. *Appian.* IV, 33. p. 448.

tribunitische Rehabilitation zuzulassen. Die Tribunen durften unbeschränkt bis zu den Kaisern sowohl appellirt werden, als wirksam intercediren, ja stehen nicht selten noch neben diesen, und verlieren ihre Befugniß völlig erst mit ihrem Verschwinden, das bekanntlich unter Constantin[1] dem Großen eintritt.

Wie hoch die Ansicht der Römer von der ursprünglichen Bedeutung der Tribunen, und mithin von dem Nutzen der tribunitischen Appellation und Intercession gewesen ist, kann noch zum Ueberfluß am Schluß durch eine Stelle[2] aus Cicero in Erinnerung gebracht werden: „**Sapientiam majorum — — vide. Concessa plebi a patribus ista potestate (tribunitia) arma ceciderunt, restincta seditio est; inventum est temperamentum quo tenuiores cum principibus aequari se putarent**“. Sie waren also in dieser Rücksicht **sacri, sancti, inviolabiles,** wie die über sie gegebenen Gesetze **leges sacratae.**

Dritte Abtheilung.

Einführung der Provocatio ad Magistratus.

§. 13.

Die Provocatio bedurfte noch eines dritten Elements, ehe sie als in sich vollendet dazu beitragen konnte, die Rechte des Volks und der Magistrate, so viel an ihr lag, zu jener wunderbar modificirten Verfassung zu verschmelzen, welche alles mit so festen Formen in einander schlang, daß man damals weder die Uebel der Anarchie, noch eines Militairdespotismus zu fürchten hatte.

Der **populus** ist der Träger der gesetzgebenden Gewalt,

---

1 *Sueton.* in vita Aug. 56. *Tiber.* 9, 16. *Conradi* l. c. §. XXXV

2 *Cic.* de legib. III, 10.

die Magistrate sind es für die ausübende: wenn nun eine Provocatio an jenen oder an die Tribunen als die Vertreter seiner einen Hälfte zustand, so mußte diese zwar, um der letzten Machtvollkommenheit des populus gebilligt, ja als die erste respectirt werden, aber sie durfte um so weniger den Magistraten fehlen, als sonst die von Cicero[1] als unerläßliche Grundbedingung einer Republik verlangte „acquabilis compensatio et juris et officii et muneris“ eben so sehr verletzt, wie der entschiedene Grundsatz der römischen Staatsverfassung, daß gesetzgebende und ausübende Gewalt getrennt seiu sollte[2], untergraben wäre. Daher erklärt sich Cicero[3] in seinem Gesetzentwurf ausdrücklich dahin: „Magistratus nec obedientem ac noxium civem multa, vinclis verberibusque coerceto, ni par majorve potestas, populusve prohibessit ad quos provocatio esto“. Eben daher aber hängt auch diese ganze Seite der Provocatio nothwendig mit dem Grundwesen der römischen Republik zusammen, so daß es gerade eben so unbegründet ist, sie neben den anderen Provocationen überhaupt für überflüssig zu halten, als oberflächlich, wenn man sie aus einem römischen Staatsgrundsatze: melior est causa prohibentis zu erklären[4] versucht, oder endlich gar dem republikanischen Charakter widerstrebend glaubt[5]. Denn nicht als wäre dem pari über den parem eine Herrschaft eingeräumt, wenn von einem Magistratus an den anderen provocirt wird, — ein Grundsatz, der den republikanischen Formen um so schneidender widersprochen hätte, als ihn Paulus[6] sogar noch in der Kaiserzeit verwirft —, sondern das Princip höchster Gleichheit der Bürger und alleiniger Unterwerfung unter das Gesetz ist

1 *Cic.* de republ. II, 33.

2 Heeren Alte Geschichte S. 414.

3 *Cic.* de leg. III, 33.

4 So Hugo R. Rechtsgeschichte S. 93 hinsichtlich der gegenseitigen Intercession der Consuln. Schweppe Rechtsgeschichte S. 311. Not. 1.

5 *Zoesius* in comment. ad T. Dig. de appellat. n. 14.

6 Lex 4. D. de recept.

es, das da Jeden berechtigt, so wie er Handlungen gegen dasselbe, also eine Ungerechtigkeit wahrnimmt, ihr hemmend entgegenzutreten und sie auf das Gesetz, als die allein rechte Norm, zurückzuführen. Es handelt sich mit anderen Worten nicht um eine Herrschaft der Person über die Person, sondern des Rechts über das Unrecht, und weil eben keine Aristokratie der Person gelten soll, so darf auch Jeder, der nur übrigens durch seine Stellung dazu befugt ist, das Recht gegen Jeden frei verwirklichen. Freilich handelte es sich hierbei oft um ein Recht, wie es nicht der Buchstabe fixirt, nämlich das der aequitas und humanitas, so daß also um so leichter auch ein Mißbrauch der intercedirenden Gewalt zu befürchten war. Indeß dem zu begegnen, hatte die provocatio ad magistratus, wie wir genauer sehen werden, eben jene doppelseitige Gestalt gewonnen, die Cicero durch „par majorve potestas“ bezeichnet.

Den Ursprung der provocatio ad magistratus scheint Conradi[1] in der ersten Erneuerung der lex Valeria zu suchen, in welcher, wie wir oben sahen, bestimmt ward, „ne quis ullum magistratum sine provocatione crearet“; aber mit Unrecht, denn wie wir glauben, ist aus später zu erörternden Gründen sicher anzunehmen, daß die Pflicht, eine Provocatio gegen sich zuzulassen, sich bereits an die Entstehung der Republik knüpfte. Ohne Zweifel war solche Verpflichtung stets in dem Begriff der Jurisdiction eines Magistrats enthalten, und also wahrscheinlich in der lex, durch welche das jus magistratus oder das imperium übertragen wurde, selbst vorgeschrieben. Nur so läßt sich der Umstand erklären, daß wir von dieser Provocatio lange vor der zweiten lex Valeria, und ohne doch sonst von einem ausdrücklichen und besonderem Gesetz über ihre Einführung etwas zu erfahren, schon vielfachen Gebrauch gemacht sehen. Das Volk seufzt z. B. über die Wahl des ersten Dictators im Jahre 253, weil, wie Livius[2] hinzusetzt: „neque ut in consulibus, qui pari potestate essent, al-

1 *Conradi* §. XLI.
2 *Liv.* II, 18.

terius auxilium erat". Eben so fügt sich im Jahre 293 der Tribun Virginius, als er einen Verhaftsbefehl erlassen hatte, der Intercession seiner Collegen [1]; und als die Decemvirn des ersten Jahres, sogar ohne dazu verpflichtet zu sein, ihre eigene wechselseitige Intercession zuließen [2], konnten sie nur einem früheren Rechtsgrundsatze huldigen. Ja es war vor der zweiten lex Valeria die Zulässigkeit einer Provocatio gegen die Magistratus um so wichtiger, als damals auch der Blutbann noch in ihren Händen lag, der, wie wir oben sahen, erst gleichzeitig mit dieser lex durch das XII Tafel Gesetz den Comitien des Volkes überwiesen, und so später von ihm besonderen vertretenden Behörden übertragen ward. Schon aus diesem Grunde läßt sich annehmen, daß die Consuln, welche in dem ersten Valerischen Gesetze dem Volke eine so unerwartete Wohlthat erzeigten, nicht unterlassen haben werden, durch gleichzeitige Einführung der provocatio ad magistratus, ihr Werk auch nach der anderen Seite zu vervollständigen. Daß wir hiervon nichts erfahren, liegt eben darin, daß uns kein Beispiel von einer lex imperii erhalten ward.

Die unbeschränkte Machtvollkommenheit der Decemvirn wurde auch von dieser Provocatio befreit, so daß sie eben so wenig von sich eine provocatio ad populum, als an ihre Collegen — denn andere Magistrate gab es bekanntlich neben ihnen nicht — zu gestatten brauchten. Solchen Fällen aber wollte gerade die Schärfung der lex Valeria für die Zukunft vorbeugen, und darum ward sancirt: „ne quis ullum magistratum sine provocatione crearet"; obwohl sich die Provocatio gegen die wieder erwählten, gewöhnlichen Magistrate ohnehin von selbst verstanden hätte. Jedenfalls hatte dies den Effect, daß von nun an durch die ganze Zeit der Republik die provocatio ad magistratus ein unbestrittenes Recht jedes civis Romanus blieb, das erst mit dem Aufhören der

1 *Liv.* III, 13.

2 *Liv.* III, 36.

Provocatio selbst verschwand[1]. Allerdings trug zu solcher Friedlichkeit der Umstand nicht wenig bei, daß die Plebs selbst immer mehr in die Magistratsämter eindrang, und dann weniger Grund zur Opposition hatte, als früher die patrizischen Collegen. —

Nachdem somit die Provocatio in ihrer äußeren legislativen Entstehung festgestellt ist, wenden wir uns dazu, sie nach ihren inneren Grundsätzen näher zu betrachten, und zwar in derselben Folge, in der wir sie jetzt als eine Provocatio ad populum, ad tribunos, ad magistratus kennen lernten (§. 14—23.).

Dritter Abschnitt.

Die innere Gestaltung des Provocationsverfahrens.

§. 14.

Vorbemerkung.

Es ist ein bekannter Satz, daß die Römer weit mehr Stärke entwickelten in der praktischen Verwirklichung ihrer Rechtsgrundsätze, als in der theoretischen Anordnung und Ausbildung. Das Leben war die eigentliche Schule des Rechts, nicht wie wohl heute die Schule das Leben. Das Forum erzeugte die Rechtsbedürfnisse, die jurisconsulti erfanden sofortige, indeß unbeachtete, weil stets zu reproducirende Abhülfe. Diese Erscheinung, verbunden mit dem Umstande, daß das römische Recht sich fast ganz von innen heraus als Gewohnheitsrecht gebildet hat, ist nicht ohne Einfluß auf die Literatur geblieben. Derselbe wird dort am bemerkenswerthesten, wo es sich wie hier um große verzweigte Institute handelt, bei denen wir, nach dem Geiste unserer heutigen Gesetzgebungen,

1 Die reiche Casuistik, welche uns hierüber von den Classikern aufbewahrt ist, hat *Conradi* §. XLI — XLV. und XLVII — L. mit großer Sorgfalt zusammengestellt, auf den es deswegen zu verweisen genügen mag.

feste und wohl redigirte Principien verlangen. Diese Principien sind zwar stets vorhanden, aber sie sind fast nie redigirt, und noch weniger zu einem logischen Bewußtsein geworden. Während wir daher im vorhergehenden Abschnitte an den einzelnen Gesetzen bestimmte äußere Anhaltspunkte für die Darstellung der Provocatio fanden, wird es uns bei der Entwickelung der inneren Gestaltung des Instituts durchaus selbst überlassen bleiben, ein System zu entwerfen, welches die einschlagenden Fragen umfasse. Dies hat indeß große Schwierigkeiten, da sich der Fragen zwar genug aufwerfen, der Antworten aber um so weniger geben lassen, als es uns nach der obigen Bemerkung überlassen bleibt, die leitenden Grundsätze aus der Casuistik der alten Classiker mühsam hervorzusuchen. Hätten wir eine einzige Monographie über unser Thema aus der Zeit des classischen Alterthums, und wäre sie noch so schlecht, sie würde uns mehr fördern als alles Studium in den vereinzelten Quellen. Diesen Gesichtspunkt glaubten wir bezeichnen zu müssen, um für die folgende Darstellung, die weder darauf Anspruch macht, eine unumstößliche, noch gar eine erschöpfende zu sein, das mildere Urtheil der Kritik in Anspruch zu nehmen. Das Auffinden einer einzigen Stelle mag eine lange mühevolle Deduction über den Haufen werfen, und doch wird man es dem Schriftsteller nicht unbedingt anrechnen dürfen, daß ihm ein solcher Passus entging.

Das Allgemeinste und jedenfalls Unleugbarste, was wir nun in dem Provocationsverfahren unterscheiden, sind Personen und Handlungen. Sie werden die beiden Hauptbestandtheile bilden, die wir im Folgenden an die Spitze stellen. Bei den Personen oder Partheien im weiteren Sinne unterscheiden wir dann diejenigen, welche provociren, gegen welche und an welche provocirt wird. Zu den Handlungen, die das eigentliche Verfahren bilden, kommen deren Ursachen und Wirkungen, als Grund und Effect der Provocatio. Dies wird der Gang des Folgenden sein, wobei wir wieder die Prov. ad populum (§. 15.), ad Tribunos (§. 19.) und ad Magistratus (§. 22.) trennen.

Erste Abtheilung.

Provocatio ad populum.

Erstes Capitel.

Die Partheien.

§. 15.

Wer ist zur Provocatio berechtigt?

Nach der obigen Entwickelung der Provocatio aus dem römischen Volks- und Staatscharakter, ergiebt sich für die Zeit der Republik noch weit sicherer als für die erste Periode, daß die Berechtigung zu derselben, als einem echt römisch nationalen Institut, auch nur dem wahren Römer, das heißt dem civis Romanus, diesem aber auch unter allen Umständen offen stand. Daher war die Erklärung „civis Romanus sum" das große Schutzwort, dessen sich der Provocirende zum Nachdruck bediente, und wovon Cicero[1] mit Bezug auf unser Institut sagt: „ad universitatem contendebatur, ne Praetori aut alii cuilibet magistratui supplicium, quod vellet, constituere liceret in eum, qui se civem Romanum diceret". Hiermit steht eine andere merkwürdige Stelle bei Cicero in Verbindung, worin er den Verres bitter angreift, weil er einen römischen Bürger zu Messana gegen jene Erklärung gekreuzigt hatte: „non tu unum hominem — — — sed communem libertatis et civitatis causam in crucem egisti"[2].

Nach dieser wesentlich politischen Seite der Provocatio mußten alle ausgeschlossen sein, die nicht der römischen Civität theilhaftig waren, die Latinen[3], die Provincialen und allge-

---

1 *Cic.* in Verr. V. 64.

2 *Cic.* l. c. 66.

3 *Sigon.* de antiq. jure Ital. I, 4. bei *Graev.* T. II.

mein alle Peregrinen. Daß die Sklaven, die überhaupt ganz rechtlos waren, noch weniger in Betracht kamen[1], bemerken wir nur deswegen, weil uns ein Fall[2] bekannt ist, wo ein Sklave, der seinem kranken Herrn Gift verweigert hatte, und deswegen nach der testamentarischen Verfügung gekreuzigt werden sollte, die Tribunen anrief und hinzusetzte: „lex Cornelia (sc. de veneficiis) te appello!“. Hiermit provocirte er allerdings indirect an den populus, als die Quelle der lex, zugleich ist aber auch unwidersprechlich, daß der Sklave, eben weil er gar kein Recht hat, nur die Gnade in Anspruch nimmt, die wir oben als den geringeren Zweck der Provocatio bezeichneten. Endlich mußten auch die Frauen ausgeschlossen bleiben, da sie bekanntlich nicht in der Volksversammlung erscheinen konnten. Durch besondere specielle Anwälte finden wir sie nirgends vertreten, doch ist es wohl unzweifelhaft, daß der civis, zu dessen Hauswesen die Verletzte, sei es als Tochter, Ehefrau, oder wenigstens als Mündel, aus der Frauentutel gehörte, ihr Unrecht als ihm zugefügt rügen, und dadurch jegliche Unbill von ihr abwehren konnte. Gegentheils würde hier eine Ungleichheit der Geschlechter vorgewaltet haben, die wir um so weniger annehmen können, als sie aller Analogien ermangelt und diesmal zur evidentesten Tyrannei geführt hätte.

Außer diesen im Wesen der Provocatio beruhenden Ausnahmen, scheint noch eine andere da angenommen zu sein, wo der Provocirende mit einer besonderen Ehrlosigkeit behaftet gewesen wäre. Welche Fälle hierher gehören, läßt sich um so weniger genau bestimmen, als die Volksansicht darüber wohl normirt haben wird, und diese selbst im Laufe der Zeit hin- und herschwankte. Gladiatoren, Schauspieler, Tänzer[3], denen bekanntlich noch zu Cicero's Zeit, gleich den Sklaven Schläge zuerkannt wurden, werden stets hierher gezählt haben. Wahr-

---

1 *Terent.* Phorm. Act. II, Sc. I, v. 62. — L. 3. D. de cap. dem.

2 *Senec.* Contr. III, 9.

3 *Cujac.* ad Jul. Paul. S. R. V. 26 in oper. T. I. p. 274. *Plauti* Cistellar. Act. V.

scheinlich beruhte auf demselben Princip die bereits oben berührte Ausnahme für alle de vi et majestate Verurtheilte, die aber schon zu Cicero's Zeit wieder aufgehoben war.

Eine letzte Ausnahme hatte ihren Grund in einem religiösen Rigorismus. Sie galt für die Vestalinnen, denen alle Provocatio untersagt war, wenn sie wegen einer Verletzung ihres Gelübdes durch den Pontifex Maximus verurtheilt waren [1].

§. 16.

Gegen wen darf provocirt werden?

Aus dem dargestellten Begriff des populus, als des vollkommenen und souverainen Repräsentanten des römischen Staats, folgt die Nöthigung ihn anzuerkennen, als Urquell des imperandi, juris dicendi, agendi und auspicandi, das heißt aller Rechte, wie sie verbunden oder getrennt in den einzelnen Magistraten zur Erscheinung kommen [2]. Es hat darnach der populus die oberste und ausschließende Befugniß, diese von ihm ertheilten Rechte auch in der Ausübung zu controliren, und daraus folgt der wichtige Satz, daß die provocatio ad populum regelmäßig gegen die Willensacte aller Magistrate gerichtet werden darf, mögen sie im Gericht als eigentliches Criminalurtheil, oder außer demselben als eine anderweitige Verfügungen zur Erscheinungen kommen.

Hiermit stimmt die Geschichte überein, die reich ist an vielfachen Beispielen der Ausübung dieser oberstrichterlichen Macht des populus. Wir haben bereits vom Dictator, als der äußersten Spitze, gesprochen (S. 293). In gleicher Weise sehen wir die Consuln, den Prätor, überhaupt alle judices, selbst den Pontifex maximus, sich der Provocatio unterwerfen [3]. Vom Cen-

---

1 *Plutarch.* quaest. R. 83. *Ascon.* ad Cic. pro Mil. cap. 12.

2 *Joh. Lydus.* de magistrat. I. 5. *Sigon.* de lege curiata magistrat. cap. 4., bei *Graev.* T. II.

3 Hinsichtlich der einzelnen Belege verweisen wir auf die genaue Zusammenstellung bei *Conradi* l. c. §. XXII.

sor ist mir freilich kein Fall bekannt, doch glaube ich nicht, wenn die Quellen in der That ganz schweigen sollten, daß dies Amt, obgleich es bei weitem als das würdevollste angesehen sein sollte, eine Exemtion von der lex Valeria bildete. Ich folgere dies theils aus der Analogie der Dictatur, theils aus dem Umstande, daß, was bei der Provocatio ad parem magistratum noch zu zeigen ist, jeder Censor ohnehin der Intercession seines Collegen unterworfen war, so wie die Censoren auch selbst durch ihre Handlungsweise sich nicht immer auf der Höhe erhielten, die eine solche Begünstigung als Princip vom Standpunkte der Politik gerechtfertigt hätte[1]; Letzteres um so weniger, als die strengen Verfügungen in ihrem Berufe wohl zu Beschwerden veranlassen konnten.

Auf diese Weise entwickelte sich die Provocatio in einer so reichen Praxis, daß sie eben so häufige Veranlassung der judicia populi ward, als das diem dicere[2]. Doch gab es auch hier **Ausnahmen**, in denen nach positiven Bestimmungen alle Provocatio cessirte.

Der erste Fall betrifft die Consuln, wenn ihnen in der äußersten Noth durch die Erklärung des Senats: „videant Consules ne quid detrimenti respublica capiat", mit einer größeren Verantwortlichkeit auch ein freierer Wirkungskreis übertragen ward. Dann sollten ihre Beschlüsse durch keinerlei Provocatio gehemmt werden[3]. Der zweite Ausnahmsfall begünstigt den Feldherrn, wenn er im Heere befehligte[4], was zwar gewöhnlich mit dem Grundsatze zusammenfiel, daß tausend Schritte von der Stadt überhaupt alle Provocatio aufhörte, jedenfalls aber sich leicht aus der militairischen Disciplin und

1 Siehe z. B. *Liv.* IX, 46. *Cic.* in Pison. cap. 4.

2 *Sigon.* de antiq. jur. provinc. III, 5.

3 *Sallust.* B. C. cap. 29. Daß in dieser Stelle die angegebene Ausnahme für die Provocatio gegen die Consuln begründet sei, leugnet gegen den klarsten Wortsinn Scipio Gentilis a. a. O. Theses V. *Chladenius* de Senatuscs. tacito. Witemb. 1743.

4 *Cujac.* ad Pauli S. R. V. 26.

der Ansicht der Römer von der besonderen Bedeutung des imperium militare erklärt. Cicero[1] sagt ausdrücklich in den Gesetzen: „militiae ab eo qui imperabit provocatio ne esto“, und erklärt sich darüber sehr treffend in der Republik[2] mit den Worten: „noster populus in pace et domi imperat et ipsis magistratibus minatur, recusat, appellat, provocat; in bello sic paret ut regi, valet enim salus plus quam libido.“

Daß in den älteren Zeiten auch die Dictatoren, so wie die überhaupt nur einmal vorkommenden Decemviri legibus scribendis von aller Provocatio frei waren, ist schon oben erörtert (§. 10), und gezeigt, wie und wann dies aufhörte. Dagegen ist es nicht als eine hierher gehörige Ausnahme anzusehen, daß auch gegen die Tribunen keine provocatio ad populum stattfand, sondern dies eine consequente Folge des Grundsatzes, daß der populus nur das imperium controlirt, welches er ertheilt. Die Tribunen sind weder eigentliche magistratus populi, noch empfangen sie überhaupt vom populus ihre Machtvollkommenheit; sie haben sich daher auch den Comitien desselben hier nicht zu unterwerfen.

§. 17.

An wen richtet sich die Provocatio?

Der civis Romanus hatte das Recht zur Provocatio, er suchte darin Schutz gegen Uebermacht, er suchte ihn dort, wo er die Spitze seines Staatslebens fand, in der Erscheinung des Populus. Fragen wir nun aber, was darunter in concreter Erscheinung zu verstehen sei, so ist wieder darauf aufmerksam zu machen, was wir oben nachzuweisen versuchten, daß die freiheitliche Entwickelung der Republik sich vorzüglich in der gleichmäßigen Mischung ihrer aristokratischen und demokratischen Elemente gefallen, und das höchste Ansehen in die höchste Gleichmäßigkeit

---

1 *Cic.* de legib. III, 3.

2 *Cic.* de rep. I, 40.

zu legen gesucht habe. Darnach wird geantwortet werden müssen, daß, weil dies Bestreben seine letzte Entwickelung in den Centuriatcomitien gefunden habe, — die also schon in solchem Sinne weit mehr den souverainen populus darstellen, als die Curiatcomitien — dort, wo es sich um die majestas populi handle, wie sie sich im Wesen der Provocatio darlegt, auch nur die Centuriatcomitien, als die angerufene Behörde, verstanden werden können.

Hiergegen stellt Niebuhr, der, wie im ersten Theil (§. 5) bemerkt ist, die Provocatio unter den Königen, als ausschließendes Recht der Patrizier angesehen wissen wollte, die Behauptung auf, daß die Provocatio durch die lex Valeria auch den Plebejern zugestanden, und zwar an die Entscheidung der Tribus gerichtet sei[1]. Provocatio ad populum hätte also hier den Sinn einer provocatio ad plebem.

Schon in Beziehung auf die Könige mußten wir die Niebuhrsche Ansicht stark in Zweifel ziehen; noch weniger glauben wir, sie für die gegenwärtige Periode zugeben zu können, obwohl es allerdings wahr ist, daß sie auch hier wieder vielen Schein hat, sobald man sich einerseits an den inneren Zusammenhang, andererseits bloß unmittelbar an den ursprünglichen Geschäftskreis, wie die erste Bedeutung der drei Arten von Comitien hält, und damit die Einführung der Provocatio vergleicht. Ja sogar ausdrückliche Quellenzeugnisse scheinen Niebuhr zu unterstützen, indem er zum Beweise mehrere Citate beigebracht hat[2], in welchen Livius von einer Sicherung der Plebs oder der plebejischen Freiheit durch die Provocatio und die lex Valeria redet[3]. Wir sagen indeß, sie scheinen, denn man sieht bald, daß damit noch in keiner

1 Niebuhr R. G. I. S. 555.

2 Niebuhr a. a. O.

3 *Liv.* III, 55. „cum (sc. coss. L. Valerius et Horatius) plebem hinc provocatione, hinc tribunitio auxilio satis firmassent". 56 „fundata deinde plebis libertate". X,9. „Tertio tum lata est (lex de provocatione) — plus paucorum opes, quam libertas plebis poterant."

Weise für die wirkliche Anbringung der Provocatio bei der Plebs der Beweis geführt ist. Es erklären sich diese Ausdrücke vielmehr ganz einfach, wenn man erwägt, daß abgesehen davon, daß in der einen Stelle auch die tribunitia potestas gemeint sein könnte, es freilich zunächst die Plebs war, der die Provocatio zu gute kommen mußte. Indem die Patrizier aus politischer Klugheit stets fest zusammenhielten, und überdies — was die Hauptsache ist — zu den Zeiten, welche Livius im Auge hat, fast noch im alleinigen Besitz aller der Aemter waren, gegen welche eben die Provocatio zustehen sollte, konnten sie nicht gerade häufige Ursachen zum Provociren haben. Die letzte der so eben citirten Stellen zeigt das ziemlich deutlich, und dafür zeugt auch ohne Widerspruch, wenn nach Livius besonders die Plebs in Unruhe geräth, als im Anfange der Republik die Dictatur alle Provocatio aufhob; die Patrizier hatten wieder von ihres Gleichen weniger zu besorgen. Positiv ist nun aber gegen Niebuhr zu bemerken, daß, so viel uns bekannt ist, sich kein einziges Beispiel bei den Referenten findet, in welchem Provocatio ad tribus oder ad plebem gesagt würde; der constante Ausdruck ist provocatio ad populum. Gerade in der Stelle des Livius, die ausdrücklich von der Einführung der Provocatio durch die lex Valeria redet, heißt es: „ante omnes de provocatione adversus magistratus ad populum — — — gratae in vulgus leges[1].“ Freilich unterscheiden die Classiker und besonders Livius die Ausdrücke populus und plebs sehr oft nicht in der eigentlich technischen Bedeutung, wie sie bekanntlich bei Gellius[2] und in den Institutionen[3] angegeben wird, sondern gebrauchen sie bald enger bald weiter, daraus folgt aber eben die Beweislosigkeit für die Niebuhrsche Ansicht. Wenn wir daher umgekehrt jene Ausdrücke für uns interpretiren, so geschieht es auch nur in Verbindung und als Unterstützung des Folgenden.

1 *Livius* II, 8. Ganz eben so *Cic.* de rep. II, 31.
2 *Gellii* N. A. X. 20.
3 §. 4. Inst. de jure nat.

Die lex Valeria wurde in den Centurien beschlossen, die Curien hatten aber ihre Genehmigung zu ertheilen[1]. Es ist nicht anzunehmen, daß dies ohne alle Einrede geschehen wäre, wenn die lex der Plebs eine Befugniß eingeräumt hätte, wodurch sie den Patriziern gegenüber eine Waffe erringen mußte, die ihr mehr zusicherte, als diesen einen Triumph, womit dann ohnehin von ihr sogleich zum Nachtheil der Patrizier die neue Verfassung begonnen wäre. Oder sollen wir glauben, daß man in vollkommener Eintracht damals noch an keine gegenseitige Machterweiterungen oder sonstige Reibungen dachte, während doch vierzehn Jahre später der Zwiespalt so weit gediehen war, daß die Plebs auf den heiligen Berg auszog? Ja, können wir annehmen, daß ein Consul patrizischen Geschlechts, wie er auch nach Volksgunst haschte, eine solche provocatio ad plebem beantragt hätte, und daß ihn dafür nicht einmal der Haß seiner Parthei sollte getroffen haben? Oder wäre uns alles dies nur zufällig verschwiegen und fände sich auch nur zufällig kein einziges Beispiel einer provocatio ad plebem neben den vielen provocationes ad populum? Das wird wohl nicht leicht Jemand behaupten.

Wer die Ansicht für richtig hält, daß die Centurien später den Tribus einverleibt seien, um die Uebermacht der Patrizier über die Plebejer auch hierdurch zu brechen, dem erklärt es sich kaum, wozu eine solche Maßregel noch nöthig war, wenn der Plebs bereits in der provocatio ad pares eine so nachdrückliche Wehr gegen allen Druck verliehen war. Denn nach der Ansicht, welche die römischen Schriftsteller selbst von der Bedeutung der Provocatio aufstellen, wie wir mehrfach nachgewiesen haben, muß man behaupten, daß es unter vorausgesetzter Richtigkeit der Niebuhrschen Ansicht weder zu irgend einer

---

1 Die Ansicht Huschke's in seinem Servius Tullius a. a. O. S. 404 gegen Niebuhr, daß nicht die Curien, sondern der Senat bestätigt habe, ändert, wenn sie richtig ist, nichts in der Sache, da auch Huschke nur den patrizischen Theil des Senats verstanden wissen will, wie denn überhaupt der plebejische erst sehr gering sein konnte.

secessio plebis, noch überhaupt zu einem so langwierigen Kampf zwischen den Patriziern und Plebejern um die Ausgleichung ihrer Macht hätte kommen können, als ihn die Geschichte zeigt.

Endlich ist nicht zu übersehen, daß die provocatio ad plebem nur dann eine Bedeutung haben konnte, wenn das Vorhandensein der Tribunen ihr Nachdruck gab, da sie bis dahin nothwendig unter Leitung der patrizischen Magistrate stehen mußte, welche wohl eben kein Interesse für die Sache entwickelt hätten. Die Tribunen aber wurden erst 14 oder 15 Jahre nach der lex Valeria errungen, ohne daß uns über die Zwischenzeit irgend etwas hinsichtlich unseres Instituts gesagt würde. Bestand es, so konnten Streitigkeiten über die Anwendung nicht ausbleiben.

Die bisherige Darstellung macht es fast unmöglich, noch ferner an eine provocatio ad tribus zu denken. Daß nun unter dem populus noch weniger die Curiatcomitien [1], so lange diese überhaupt eine reelle Bedeutung hatten, verstanden sein können, ergiebt sich leicht aus der Erzählung bei Livius wie bei Dionys, und so bleibt hier denn nichts anderes, als die Centuriatcomitien, an welche, und nur an welche jedem römischen Bürger ohne Unterschied des Standes, die Berufung freistand. An diese konnten die Patrizier am ersten unbeschadet ihres ganzen Einflusses die Provocatio zulassen, da sie auf solche Weise an der Entscheidung selbst unmittelbar Antheil nahmen. Ja, was noch wichtiger ist, da alles, was gültig an die Centurien kommen sollte, erst vom Senate vorberathen sein mußte, außerdem die Comitien nicht ohne einen Magistratus berufen werden konnten, diese Würden aber, wie wir wieder erinnern, anfangs ausschließend bei den Patriziern standen, so lag es immer an ihnen, die

1 Freilich glauben Niebuhr a. a. O. Bd. II, S. 191. 192, 211 und Walter Rechtsgesch. I, 11. S. 83, populus gehe ausschließlich auf die comitia curiata, aber wie sich aus zahlreichen Stellen erweisen läßt, ganz entschieden falsch. Man kann nur sagen, populus bedeute auch die Curien. S. Huschke a. a. O. 396 Note 1.

Provocatio abzuschlagen oder zu gewähren; selbst da, wo sie nicht offen entgegentreten wollten, durften sie nur das Collegium der Augurn ein Wunderzeichen am Himmel wahrnehmen, und darnach Unzulässigkeit erklären lassen. Wie oft hiervon Gebrauch gemacht sein wird, sieht man aus der dreimaligen Wiederholung der lex Valeria und dem dafür bei Livius angegebenen schon mehrfach citirtem Grunde. Dagegen aber war für die Patrizier selbst die Provocatio an die Centuriatcomitien, wo sie ihnen einmal nöthig erschien, um so weniger bedenklich, als ihr Einfluß auf die ärmeren Plebejer ihnen ziemlich den Erfolg sicherte, so daß man hier auch aus inneren Gründen nicht nothwendig an die Curiatcomitien zu denken braucht. Freilich schwanden für die Patrizier die hier dargestellten Vortheile, als die Plebs im Laufe der Zeit sich mehr und mehr Antheil an den obersten Staatsämtern erzwang, und zugleich der Einfluß der Tribunen sich auch im Senat durch die häufige Aufnahme plebejischer Familien wirksamer geltend machte. Indessen war es nun nicht mehr an der Zeit, einer bestehenden lex, deren Inhalt jetzt gefährlicher zu werden begann, sich ausdrücklich zu widersetzen; man begnügte sich im Stillen zu intriguiren, mußte aber dessen ungeachtet die Wiederholung des Valerischen Gesetzes stets ohne erfolgreichen Widerstand durchgehen lassen.

Erwägt man nun am Schluß den weiten Kreis, den die Centuriatcomitien von vorne herein umfaßten, und in den sie nach und nach immer mehr hineinzogen, so daß die Wahl der Magistrate, und seit den XII Tafeln sogar der Blutbann nur ihnen gehörte [1], so wird es auch nach analogen Schlüssen un=

1 *Cic.* pro Sext. cap. 34; de legg. III, 19. Die Ansicht Huschke's a. a. O. S. 397 Note 4, als sei schon durch die lex Valeria des Poplicola den Centuriatcomitien der Blutbann überwiesen, ist nicht wahrscheinlich. Das häufige diem dicere der Tribunen, wodurch sie vor dem XII Tafelgesetz die Patrizier bei den Tribus anklagten, wie es uns Livius im Judicium des Coriolanus, Cassius, Menenius, Servilius, Furius, Manlius u. A. m. zwar auffallend aber deutlich erzählt, beruhte ohne Zweifel auf tribunicischen Anmaßungen — denn der Blutbann lag an den Consuln, die

möglich ihnen die Provocatio zu entziehen. Ganz entschieden mußte sie ihnen seit dem XII Tafelgesetz in allen Fällen, die gerade die wichtigsten waren, nämlich wo es auf Capitalstrafe ankam, zustehen. Denn eben so gut wie eine Freisprechung, konnte auch eine abermalige Verdammung vorkommen, und eine solche de capite civis verworfene Provocatio war keinenfalls etwas anderes, als ein zweites Bluturtheil, das somit unmöglich von den Tribus ausgehen durfte[1]. Daß aber erst mit den XII Tafeln sich irgend etwas in dieser Hinsicht in dem früheren Verhältnisse der Provocatio geändert hätte, erfahren wir nirgends; es ward nur Geltendes bestätigt. Mit dieser Ansicht stimmt denn eine letzte Stelle des Dionys[2], die Niebuhr zur Begründung seiner Ansicht über die lex Valeria, aber wie ich glaube erfolglos, anführt, so völlig überein, daß sie gleichsam als rechtfertigende Probe der bisherigen Deduction betrachtet werden darf. Publius Volero nämlich, der von den Consuln mit Unrecht gezüchtigt werden soll, ruft die Tribunen zu Hülfe und provocirt zugleich ans Volk. Das Erstere, der Hülferuf, gehört gar nicht, wie Niebuhr meint, in die lex Valeria, sondern erhielt seine Begründung durch die leges sacratae; das Zweite aber — „κρίσιν ἐπὶ τῶν δημοτικῶν ὑπέχειν ἠξίου" — bezeichnet nach dem Zusammenhange bei Livius[3] — „provoco inquit ad populum Volero" — offenbar die Centuriatcomitien, und aus Dionys kann hier um so weniger etwas erklärt wer-

Tribunen konnten nur mulctam irrogare — und die Klagen der Patrizier darüber sind laut genug; aber gerade deshalb würden Letztere sich dabei sicherlich auf die lex Valeria berufen haben, wenn schon diese den Blutbann an die Centuriatcomitien übertragen, und dadurch die Tribunen gehindert hätte. Niebuhr's Meinung a. a. O. I. S. 645, daß nach den Verhältnissen der Zeit hier an eine Anklage vor den Curien zu denken sei, ist entschieden gegen die Quellen, selbst von seinem Standpunkte aus; denn es wird nicht vom populus geredet, was freilich Niebuhr durch Curien übersetzen würde — siehe die vorige Note — sondern von der plebs.

1 *Cic.* de leg. III, 19.

2 *Dion.* IX, 39 p. 596.

3 *Liv.* II, 55.

werden, als Niebuhr[1] selbst bemerkt hat, daß er nie den populus von den plebejischen Tribus zu unterscheiden vermöge. Volero bedient sich der bei Livius so oft vorkommenden Zusammenstellung: „appello Tribunos, et provoco ad populum," über deren Sinn wir noch unten (S. 331) reden werden.

Die Beziehung der Provocatio auf die Centuriatcomitien findet sich hin und wieder schon in der älteren Literatur, jedoch stets als etwas sich von selbst Verstehendes, und so namentlich zuletzt bei Conradi ebenfalls ohne genauere Begründung[2]. Der Letztere fügt die besondere Einschränkung hinzu, daß bei Mulcten an die Tributcomitien provocirt sei. Wir halten aber auch diese Modification, die sich schon von vorn herein nicht recht begreifen läßt, für unstatthaft; sie ist vielleicht aus einer Verwechselung der richterlichen Cognition entstanden, die allerdings den Tribus über Mulcten in Folge einer irrogatio Tribunorum zustand[3]. Daß hiervon an die Tribus selbst wieder provocirt wäre, ist undenkbar, während diese in dem großen Umfang der Centuriatcomitien sehr wohl noch einmal an der Entscheidung über ihr eigenes Urtheil Theil nehmen konnten[4].

Zweites Kapitel.

Das Verfahren.

§. 18.

Verhältnißmäßig wenig werden wir in diesem Kapitel zu bemerken haben, da theils das Verfahren in der That so

1 Niebuhr a. a. O. II, S. 190.

2 *Conradi* l. c. XXVIII.

3 Nur davon spricht auch *Sigonius* de judic III, 5., den *Conradi* allegirt.

4 Die von *Conradi* für seine Meinung aus Livius angeführten Citate sind durchaus unbeweisend. In lib. XXXVII, 1. steht gar nichts für seine Behauptung, und in l. XL, 42. sind die Worte „jam tribus intro vocatae" auf die spätere Verbindung der Centurien mit den Tribus zu beziehen, ähnlich wie bei *Cicero* pro Planc., cap. 20., „vocatae **tribus** (sc. comitiis consularibus), latum suffragium."

einfach und formlos ist, daß es mit kurzen Worten bezeichnet werden kann, theils gerade hier die Quellen so überaus spärlich fließen, daß auf manche Nebenfragen ohne eine eigene voluminöse Untersuchung doch nicht geantwortet werden könnte. Wir befinden uns in demselben Falle, wie mit so vielen anderen speciellen Punkten der Alterthumskunde: weil Verhältnisse, wie sie uns hier zur Frage stehen, im Leben des Volkes aus der täglichen Uebung hinlänglich bekannt waren, haben es die gleichzeitigen Schriftsteller nicht der Mühe werth gehalten, darüber nach allen einzelnen Punkten zu handeln; sie erwähnen der Dinge, auf welche es eben ihnen ankommt, und überlassen uns, durch Zusammenstellung derselben und abgeleitete Folgerungen ein Resultat zu gewinnen, das statt der Gewißheit die Wahrscheinlichkeit setzt, Einzelnes aber ganz unerörtert lassen muß.

Die Gründe, welche das Provocationsverfahren herbeiführten, sind im wesentlichen schon im Verlaufe der Abhandlung erörtert worden. Jeder civis, der sich durch ein Decret beschwert fühlte, mochte es, wie es die lex Valeria ausgedrückt hatte, auf Leben, körperliche Züchtigung oder Vermögensstrafe, oder mochte es auf irgend eine andere Maßregel gerichtet sein, die ihm aus irgend einem Grunde injustum, ja nur inhonestum erschien, konnte sich des vindex libertatis bedienen, den die Provocatio gewährte. Es war also Grund zur Provocatio zwar hauptsächlich jedes förmliche richterliche Criminalerkenntniß, aber auch überhaupt Zwangsmaßregeln aller Art, selbst wenn sie gar nicht im Begriffe der Jurisdictio enthalten gewesen wären, wie z. B. Militairaushebung, ohne daß es jedoch im letzteren Falle, wie Conradi fordert, stets und absolut eines Decrets bedurft hätte. Streng ausgeschlossen scheinen dagegen von dem Provocationsverfahren gewesen zu sein alle eigentlichen Civilstreitigkeiten, die vor dem Prätor in jure instruirt wurden und dann einen besonderen judex erheischten, so wie wahrscheinlich alle einzelnen Verfügungen, die sich auf solchen Civilfall bezogen, sofern sie nicht an sich eine Verletzung involvirten. Wir vermuthen dies deswegen, weil uns nirgends ein Beispiel aufgestoßen ist, wo in einer eigentlichen Civilsache

oder einer mit solcher in Verbindung stehenden Verfügung eine Provocatio an das Volk vorkäme. Stets sind es eigentliche Strafurtheile oder doch willkürliche Maßregeln einer Obrigkeit, welche das Auskunftsmittel herbeiführen. An eine strenge Competenzregulirung wird freilich dabei nicht zu denken sein und noch weniger an eine darauf bezügliche Legislation. Wahrscheinlich entschied, wenn nöthig, der Senat nach seinem Gutdünken, ob sich der vorliegende Fall zu einer Provocatio an die Centuriatcomitien eigene, und in letzter Instanz hatten diese selbst die Wahl, ob sie sich competent erklären wollten oder nicht. —

Das Verfahren bei der Anbringung der Provocatio war höchst einfach. Man kannte weder die späteren libelli provocatorii et apostoli, noch befolgte man dilationes peremptoriae oder dilatoriae, und noch weniger ward an Instanzen gedacht. Das kleine Wörtchen „**Provoco**," dem nicht einmal immer „ad populum" hinzugefügt ward, genügte, um die höchsten Magistrate zum Einhalt zu bewegen, und diese beugten sich stets mit jener seltenen Mäßigung, welche die Glanzperiode der Republik bezeichnet. Die Provocatio hieß gerichtlich oder außergerichtlich, je nachdem sie im förmlichen Judicium oder außerhalb desselben interponirt ward; die erstere war aber die feierlichere. Die Reihenfolge des Verfahrens giebt uns Cicero in diesen Worten an: „Quum magistratus judicassit inrogassitve, per populum multae, poenae certatio esto[1]." Von dem Erlaß bis zur Execution der Verfügung war der Zeitraum, in welchem man sich durch die Berufung schützte, und da das Zweite gewöhnlich dem Ersten unmittelbar folgte, so ward fast regelmäßig der Lictor selbst durch das Schreckenswort gehemmt. Als im Judicium des M. Horatius Einer der duumviri capitales ausspricht: „M. Horati tibi perduellionem judico! i lictor colliga manus!" da antwortet der Angeklagte dem nahenden Lictor bloß: „Provoco!" Genau eben so verhält es sich mit dem Proceß des Rabirius; und Q. Fabius Pictor, dem vom Pontifex Maximus eine Geldstrafe auferlegt

1 *Cic.* de leg. III, 3.

ist und bereits Pfänder weggenommen werden, hemmt das Verfahren durch die Provocatio. Die oben erwähnte und abgedruckte Münze (S. 302) bezeichnet jenes ursprüngliche Provocationsverfahren höchst drastisch; sie zeigt zugleich, wie die Provocatio einer Verfügung unmittelbar entgegengesetzt wird. —

Der Effect der in dieser Weise eingelegten Provocatio bestand darin, daß vorläufig die Magistratsperson in ihrem Vorhaben gehemmt war und die höhere Entscheidung des populus eintrat[1]. „Magistratus — sagt Cicero an der mehr citirten Stelle in den Gesetzen — noxium civem multa, vinculis verberibusque coerceto, ni populus prohibessit, ad quem provocatio esto.“ Der stimmberechtigte populus ward in den Centuriatcomitien, genau wie zur Gesetzgebung oder Magistratswahlen, zusammenberufen und vor ihm begann nun durch Abstimmen das certare de provocatione, aus welchem der Provocirende oder der Magistratus als Sieger hervorging, je nachdem die Stimmenmehrheit die Verfügung cassirte und den Angeklagten freisprach oder die Entscheidung des magistratus billigte. Der Kunstausdruck hierfür ist „multae poenaeve certatio,“ worunter aber ganz allgemein jede Entscheidung des populus verstanden wird[2]. Es ward hier also stets ein neues Urtheil erwirkt, das rücksichtlich des ersten bestätigend oder vernichtend war, und dagegen galt dann so wenig eine abermalige Provocatio, als später die Kaiser von ihrer Entscheidung eine neue Appellatio für möglich hielten; eine Idee der Volkssouveränität, nach welcher auch in Griechenland gegen den Ausspruch eines heliastischen Gerichts keine Berufung mehr möglich war.

Hiermit haben wir den innern Charakter der Volksprovocatio, so weit es für den Umfang der Abhandlung möglich war, erledigt und kommen nun zur provocatio ad Tribunos und ad Magistratus. Wir werden uns hier bei weitem kürzer fassen können, weil nicht nur die Wichtigkeit des Gegenstandes an sich geringer ist, sondern auch bei größerer Ausführlichkeit die Analogien der Ver-

1 *Sigon.* de ant. jure prov. III, 5.

2 *Sigon.* de jud. III, 2.

hältnisse um so mehr zur bloßen Wiederholung führen mußten, als in der That der Stand der Quellen wenig Neues für das Folgende darbietet.

Zweite Abtheilung.

Provocatio ad Tribunos.

§. 19.

Unterscheidender Charakter von der Volksprovocatio.

Wenn gleich dasselbe Princip in der Jurisdiction der Centuriatcomitien des populus wie bei der Intercession der Tribunen zum Grunde lag — um dessentwillen wir es auch gerechtfertigt hielten, den Ausdruck Provocatio im weitern Sinne auf Beides zu beziehen — so mußte sich in ihrer inneren Ausbildung die appellatio ad Tribunos doch eben so wesentlich verschieden von der provocatio ad populum gestalten, als beide Institute durch besondere, äußere legislative Momente entstanden waren. Denn während die provocatio ad populum als Ausfluß der obersten Machtfülle betrachtet werden darf und darum von positivem Effect ist, hat die appellatio ad Tribunos nur die Wirksamkeit eines Hülfsinstituts, das, als solches rein negativ, bloß schützend und vorkehrend verfährt. Gellius[1] beschreibt uns die Thätigkeit der Tribunen mit diesen Worten: „Tribuni antiquitus creati videntur non juri dicundo, nec causis querelisque de absentibus noscendis, sed intercessionibus faciendis, quibus praesentes fuissent, ut injuria quae coram fieret arceretur." Es sollte darnach Pflicht der Tribunen sein, jeglicher Unbill zu wehren, wo sie solche aus eigener Anschauung wahrnähmen, also noch unverweigerlicher, wo sie ausdrücklich aufgefordert würden. Sie sollten aber auch nur abwehren; es konnte hier nicht, wie in den Comitien des Volkes, an ein neues Urtheil gedacht werden[2].

---

1 *Gell. N. A.* XIII, 12.

2 Vergl. jedoch S. 311 am Ende.

Diese hiernach freilich bloß negative Seite einer Hülfsleistung trug gleichwohl den bedeutungsvollsten Charakter. Während die Comitien des Volkes vielen Weitläuftigkeiten unterworfen waren, stets langsam zusammenberufen wurden, bildeten die Tribunen gleichsam das bewegliche Element, das überall vorhanden war und mit seiner inhibirenden Thätigkeit, der die vincula stets den gehörigen Nachdruck verschafften, augenblicklich Einhalt that. Wir haben im Obigen gesehen, daß den Patriziern mannigfache Wege offen standen, um die Provocatio unfruchtbar zu machen; der willkürlichste, darum gefährlichste, wäre der gewesen, sie gar nicht zu beachten, sondern die Execution schleunigst zu vollstrecken. Dies sollte wenigstens auf alle Fälle verhindert werden und ward es durch die tribunicische Intercession, die darüber wachte, daß der Provocirende nicht vor der Entscheidung des populus gerichtet ward. Hierauf bezieht sich die schon früher berührte, so häufige Zusammenstellung in der Formel bei Livius: „appello Tribunos, et provoco ad populum," wodurch man die Tribunen auffordern wollte, Acht zu haben, daß der Magistratus die Provocatio acceptire.

So hat die Intercession eine doppelte Bedeutung und in jeder eine innere Verschiedenheit von der Volksprovocatio. Sie ist einmal präparatorisch für die ungehinderte provocatio ad populum, gleichsam ein Schutz der Valerischen Gesetze; sie ist sodann selbstständig schützend, wo die Stimme des Verletzten nicht unmittelbar zum populus reichen konnte, oder ihm dieser Weg wegen des gegenwärtigen Einflusses der Magistrate unzweckmäßig erschien. Da aber das Abwehren perpetuirlich die ganze Amtszeit des Magistratus hindurch währen durfte, mit einem neuen Beamten neue Maßregeln zu hoffen standen, oder auch wieder neue Intercession eintreten konnte, so war unter glücklichen Umständen und einem consequenten Ausharren der Effect fast eben so positiv, als ob den Tribunen ein wirkliches liberatorisches Urtheil zugestanden hätte. Hierin lag die wesentlichste Bedeutung des Instituts.

Erstes Kapitel.

Die Partheien.

§. 20.

Fragen wir nun kurz, um auch hier einigermaßen die obige Ordnung zu beobachten, wer zur Appellatio befugt, gegen wen und an wen sie zu richten war, so ist es wieder der civis Romanus, der sich an den einzelnen Tribun oder an das ganze Collegium wenden kann, und zwar gegen die Verfügung einer jeden Magistratsperson. Vielfache Beispiele der Schriftsteller[1] bezeugen uns eine schrankenlose Licenz, insbesondere aber sind die Worte des Asconius[2] dafür von Gewicht: „Appellari Tribuni adversus omnem potestatem Romae potuerunt." Vorzüglich waren es die Angeklagten, welche durch tribunicische Intercessionen das cum populo agere, diem dicere, in vincula ducere, multam irrogare oder ähnliche Maßregeln zu hintertreiben suchten, und nicht selten wurden sie durch die gesuchte Hülfe dem gewissen Tode entrissen. Die Urtheile des Senats wurden cassirt[3], die Consuln in ihrer öffentlichen Thätigkeit gehindert — was besonders bei Soldatenaushebungen[4] eintrat — sogar die Prätoren zur Aufnahme von Exceptionen in die formulae genöthigt[5]. So ist den Tribunen denn auch die Dictatur unterworfen, wie Livius[6] in einer Erzählung ausdrücklich bezeugt, obwohl er dadurch mit seinem eigenen früheren Raisonnement, in welchem er sich für die entgegengesetzte Behauptung entscheidet, in Widerspruch geräth[7].

1 *Gellii N. A.* IV, 14. *Cic.* pro Quinct. VII, 20, 30; pro Sext., cap. 64. *Liv.* IV, 26. *Conradi* l. l. §. XXXVI.

2 *Ascon.* ad Cic. in Verr. V, 65.

3 *Tac.* Ann. XVI, 48.

4 *Liv.* IV, 53; XLII, 32.

5 *Cic.* in Vat., cap. 14. Acad. quaest. IV, 30.

6 *Liv.* VII, 3. in f.

7 *Liv.* VI, 38. in f. „quoad usque ad nostram memoriam tribuniciis cousularibusque certatum viribus est, dictaturae semper altius fastigium fuit."

Jene frühere Ansicht knüpft er indeß, als eine ganz unmotivirte Behauptung, an eine Erzählung, die an sich ebenfalls gegen ihn sprechen würde, so wie auch die fernere Erzählung von dem Streite des Dictators Papirius mit dem magister equitum Quintus Fabius, in welchem die Tribunen appellirt werden, offenbar zeigt, daß die Letztern nicht aus Rücksicht auf den Dictator, sondern wegen des concurrirenden imperium militare bei'm Heere ihre Mitwirkung versagen[1]. Wir glauben darnach, daß bei Livius die Thatsachen über das bloße Raisonnement zu setzen sind, und halten es für unrichtig, den Dictator absolut der Intercession der Tribunen zu entziehen[2]. Nur das imperium militare machte seine Person unantastbar, so wie dies ja auch über alle Volksprovocatio erhaben stand. Zum Schluß kann für diese Ansicht noch das Zeugniß des Valerius Maximus angegeben werden[3].

Ganz anomalisch, jedoch eine Maßregel der weisesten Staatsklugheit war es, daß auch wider die Tribunen selbst eine Berufung stattfand; denn je wichtiger das ihnen zugestandene Recht der Intercessio, besonders bei der Befugniß als sacrosanct, Jeden in Bande zu legen, sich gestaltete, und je leichter hier, bei'm Mangel einer Volksprovocatio, Mißbrauch zu fürchten war, um so mehr war es politisch, durch eine gesetzliche Schranke den Ausbrüchen frevelhafter Willkür entgegen zu treten. Wir sehen hier wieder die Anwendung der „aequabilis compensatio et muneris et officii," von der wir oben nach Cicero sprachen. Es konnte aber bei den Tribunen die Berufung gegen ihre Maßregeln dann an einen Einzelnen[4] oder an das ganze Collegium[5] gerichtet werden.

Die bei der Provocatio (§. 15.) erwähnten Ausnahmen für die non cives werden auch hier anzunehmen sein. Da-

---

1 *Liv.* VIII, cap. 33 — 36.

2 Wie z. B. Schweppe, röm. Rechtsgeschichte §. 186., behauptet.

3 *Valer. Maxim.* V, 5, 3.

4 *Liv.* VI, 35. *Cic.* de leg. III, 10. *Dion. Hal.* X, 31.

5 *Liv.* III, 13.

gegen waren Frauen keineswegs an der Appellatio gehindert, wie ein merkwürdiger Fall, den Atejus Capito im neunten Buche seiner Conjectaneen erzählt, klar beweist. Der Aedil Hostilius Mancinus hatte es versucht, zur Nachtzeit in das Haus einer Buhlerin, Namens Mamilia, gewaltsam einzubringen, war aber durch Steinwürfe zurückgetrieben und verwundet worden. Aus Rache sagte er ihr einen Gerichtstag an. Die Mamilia provocirte auf die Tribunen, bewies, daß sie ihren Gegner einzulassen nicht verpflichtet gewesen sei, und erlangte Intercession gegen den Gerichtstag, so wie ein Decret, daß der Aedil rechtmäßig verjagt worden, wo er nichts zu suchen gehabt[1]. Das Auffallendste hierbei ist, daß die Ehrlosigkeit der Mamilia kein Hinderniß bei der Appellatio war, wie sie es doch bei der provocatio ad populum gewesen wäre (S. 316). Es scheint dies mit der nur gegen den populus zu beobachtenden Ehrfurcht zusammenzuhängen und deshalb dieser specielle Fall vollkommene Generalisirung zuzulassen. Infamie hinderte also die Appellatio nicht.

Die Gewalt der Plebstribunen war indeß nicht immer und nicht überall schrankenlos. Das sogenannte Senatus consultum ultimum und das imperium in castris beschränkte auch ihre Wirksamkeit. Noch wichtiger war, daß, ähnlich der Provocatio, auch hier der Grundsatz galt, daß tausend Schritte außerhalb der Stadt ihre ganze Gewalt aufhörte[2]. Wie oft die Magistrate den letzteren Umstand gegen sie in Anwendung zu bringen suchten, um eigene Maßregeln durchzusetzen, kann man aus den Erzählungen des Livius genugsam entnehmen.

Zweites Kapitel.

Das Verfahren.

§. 21.

Die Gründe, welche zum Appellationsverfahren berechtigten, sind keine anderen als bei der Volksprovocatio; ja da,

1 *Gell.* Noct. Att. IV, 14.

2 *Liv.* III, 20.

wo die Appellatio präparatorisch für die Provocatio sein sollte, mußte das Motiv für Beides nothwendig eins sein. Dazu kommt aber nun eine sehr wichtige Erweiterung, indem auch Civilstreitigkeiten als solche zur Intercession der Tribunen veranlassen zu können scheinen. Cicero hat uns einen betreffenden Fall aufbewahrt. Sextus Nävius forderte in einem judicium privatum, daß Alphenus, der Procurator des Quinctius, für die Bezahlung einer Urtheilssumme Bürgschaft leiste. Alphenus leugnete die Verpflichtung, weil der Schuldner, wenn er selbst anwesend gewesen, sie nicht gehabt. Die Tribunen werden endlich angerufen und schlagen sich der Art in's Mittel, daß Alphenus nur gehalten ist, den Quinctius selbst in einer gewissen Zeit zu stellen[1]. Schwierig mochte es sein, hier die Grenze der tribunicischen Competenz festzusetzen, was aber doch um so nöthiger war, als eine schrankenlose Intercession sonst die privatrechtliche Entscheidung völlig unsicher gemacht hätte. Gewiß hatte man auch feste Normen; bei der Spärlichkeit der Nachrichten wird sich jedoch kaum etwas Genaues darüber feststellen lassen. Nur so viel scheint bestimmt angenommen werden zu dürfen: einmal, daß das förmliche Endurtheil dem Civilrichter durch die tribunicische Intercession weder entzogen, noch dabei inhibirt werden konnte, in sofern nicht wirklicher dolus nachgewiesen wurde; sodann, daß regelmäßig eine Ueberschreitung der Executivgewalt zu der Intercession berechtigte (§. 23.). Weiter wagen wir hier ohne Nachrichten nichts zu conjecturiren.

Das Verfahren bei der Appellatio war darin der Provocatio ganz gleich, daß der Verletzte auf der Stelle mit den Worten „appello Tribunos plebis" den Schutz dieser gegen die Beeinträchtigung in Anspruch nahm. War damit die Appellatio angebracht, so gewährten die Tribunen, jedoch unter Umständen erst nach kurzer Untersuchung der Sache, ihre Intercession durch das kurze, Allen furchtbare „Veto" oder durch ein ausführliches Decret, das aufgeschrieben und verlesen ward[2].

---

1 *Cic.* pro Quinct. c. 7, 20.

2 *Gellii N. A.* VII, 19; IV, 14. *Liv.* XXXVIII, 52; III, 13.

Welch einen positiven Effect die an sich negative Hülfsleistung der Tribunen hatte, ist schon bemerkt, und derselbe gestaltete sich um so ausgedehnter, als die Tribunen nicht bloß gegen die Magistrate, sondern — wie ebenfalls angedeutet — gegen den Senat selbst intercedirten. Der betreffende Magistratus war sogleich genöthigt, seine Verfügung zu sistiren, oder der Gefahr ausgesetzt, selbst in Bande gelegt zu werden [1]. Folgte alsdann die Volksprovocatio, so entschied diese; blieb es bei der bloßen Appellatio, so war ein Interimisticum hergestellt, bei welchem es so lange sein Bewenden behielt, bis der Tribun und die Magistratsperson sich einigten oder Einer von ihnen ausschied. Denn, wie bemerkt, eine neue Verfügung konnten die Tribunen nie erlassen, nur die alte verhindern. Freilich erlaubten sie sich in ihrem Decret wohl hin und wieder eine Art selbstständiger Urtheilsfällung [2], indeß muß dies, nach der deutlichen Erklärung des Gellius, stets als Ueberschreitung der ursprünglichen Machtvollkommenheit angesehen werden.

Zum Schluß noch eine beiläufige Bemerkung. Es könnte auffallen, daß Cicero in den Gesetzen, wo er das mehrfach citirte Muster einer vollkommenen Legislation aufstellen will, das überdies der bestehenden Verfassung nachgebildet sein soll, die appellatio ad Tribunos gar nicht erwähnt, sondern nur von einer par majorve potestas und dem populus spricht [3]. Indeß ist das in keinem Fall ein Verkennen der Nützlichkeit oder Nothwendigkeit dieses Instituts, da etwas später, wo von den Tribunen die Rede ist, ausdrücklich gesagt wird: „quodque ii prohibessint, ratum esto.“

---

1 *Liv.* II, 56. und IV, 26.

2 *Liv.* III, 13. *Gell.* IV, 14. Vergl. S. 341 a. E.

3 *Cic.* de leg. III, 3.

Dritte Abtheilung.

Provocatio ad Magistratus.

Erstes Kapitel.

Die Partheien.

§. 22.

Die bisherige Darstellung vorausgesetzt, läßt sich die Intercession der Magistrate jetzt kurz behandeln; wir müssen dabei aber, in Rücksicht auf die Frage, an wen provocirt werden konnte, die par potestas von der major potestas unterscheiden.

Was die provocirenden Personen anbetrifft, so folgt schon aus dem oben dargestellten Charakter der Magistratsprovocatio (§. 13.), daß Civität die Grundbedingung war, wobei indeß Frauen eben so wenig ausgeschlossen waren als bei der Berufung auf die Tribunen. Ob Infamie ein Hinderniß war, wird uns nirgends gesagt; dürfen wir dem obigen Beispiel bei der Appellatio (S. 333) folgen, so würde es auch hier mit Grund geleugnet werden.

Gegen wen fand aber nun die Berufung Statt? Antwort: Gegen alle Magistratspersonen, wie es ihnen durch die lex imperii geboten war. Von den Consuln sind genugsam Beispiele aus Livius[1] bekannt, und wir wissen, wie es ein besonderes Augenmerk Cicero's war, durch die par potestas dem Antonius, der von stiller Begünstigung des Catilina nicht frei war, entgegen zu wirken. Noch wichtiger gestaltete sich der Schutz bei den Prätoren, da der Fall häufig genug vorkam, daß sie aus Begünstigung oder Interesse auf das Nichtgesetzliche ausbogen[2], wie namentlich die Nothwendigkeit der bekannten Bestimmung: „ut Praetores ex edictis suis perpetuis jus dicerent“ beweist. Indem hier gegen den einen Prätor die

[1] *Liv.* II, 18, 27; III, 36.

[2] *Cic.* orat. pro C. Cornelio fragm.

Berufung auf den anderen freistand, war der nächste Nachbar der beste Hüter[1]. In ähnlicher Weise findet sich die Berufung bei allen übrigen Magistraten, Decemvirn, Censoren, Aedilen, ohne daß darüber etwas Besonderes zu bemerken wäre[2].

Was die Ausnahmen anbetrifft, in denen die Berufung cessirte, so könnte zunächst hinsichtlich des **Senatus consultum ultimum**: „videant consules“ etc. zwar nur bei der **par potestas** der Consuln von einer solchen Beschränkung die Rede sein, denn auf die übrigen Magistrate vermochte das Senatusconsult rücksichtlich des bestehenden Verhältnisses der **par majorve potestas** natürlich keinen Einfluß zu üben. Indeß, da wir gar keine Belege hierfür finden, so tragen wir um so mehr Bedenken, die Ausnahme überhaupt zuzulassen, als theils die Analogie der Dictatur, die weder von Provocatio, noch Tribunen-Intercessio frei war, theils der Umstand dagegen streitet, daß die römische Politik nach ihren Grundsätzen von der **aequabilitas** und den getheilten Gewalten gerade für Zulassung der gegenseitigen Intercessio entscheiden mußte. Letzteres noch um so gewisser, als schon von einer Provocatio hier nicht die Rede war (§. 16.). Concurrirte dagegen aber das **imperium militare**, so fand um dessentwillen allerdings eine völlige Freiheit von der Berufung Statt.

Von jenen Fällen abgesehen, war bisweilen im Voraus festgesetzt „ne quis magistratus intercedito[3];“ das hemmte dann ebenfalls ganz allgemein die Berufung. Selbst von den Magistraten konnte dagegen nicht einmal etwas eingewendet werden, weil jene Bestimmung gewöhnlich in Form eines Senatusconsults erschien und dagegen nur die Tribunen intercediren durften.

Der Gebrauch endlich, daß **mille passus ab urbe** alle Provocatio aufhörte, scheint, da er unzweifelhaft einen religiösen Charakter trägt und mit den Comitien des **populus**

---

1 *Caes.* de bello civ. III, 20.

2 Einzelne Beispiele hat *Conradi* gesammelt l. c. §. XLI. etc.

3 Civilistisches Magaz. Bd. II, S. 446.

zusammenhängt, für die Intercessio der Magistrate nicht befolgt zu sein. Wir möchten vielmehr glauben, daß die letztere durch diese Weiterung erst ihre eigentliche Bedeutung bekam. Im folgenden Abschnitt wird davon noch die Rede sein (S. 342.)

Der letzte Punkt, an wen die Berufung stattfand? beantwortet sich einfach durch die Vorschrift Cicero's in den Gesetzen: „Par majorve potestas plus valeto[1]“ Zunächst also war es der College des verfügenden Magistratus, der ihm widersprechen durfte, der Prätor, Consul, Aedil u. s. w.[2] Gab es aber eine Berufung ad parem magistratum, so ist noch begreiflicher, daß dieselbe auch ad majores magistratus stattfand. Die Nothwendigkeit dieses Verfahrens rechtfertigte sich durch die Forderung, ein Gegenmittel zu besitzen, wenn die Intercession der par potestas, auf reiner Willkür beruhend, nicht Heil, sondern Schaden brachte. Daß die Consuln hier wieder zunächst berechtigt auftraten, bedarf keiner Erwähnung, da ihnen, außer den Tribunen, alle Magistrate gehorsamten. Es genüge, auf Livius[3] und Valerius Maximus[4] zu verweisen. Eben so verbürgt ist die Provocatio an den Senat, ein Recht, das ihm sogar noch unter den Kaisern verblieb, wenn gleich mit mancherlei Aenderungen. Nicht weniger üblich war im Gericht die Berufung von dem für einen Proceß bestimmten Richter an denjenigen, der ihn gegeben hatte, wovon wir im folgenden Paragraphen noch weiter reden werden. Es ist über jene Provocationen so wenig Zweifel, daß es uns überflüssig erscheint, der einzelnen Beispiele oder Belege, an denen es bei Cicero und Livius nicht fehlt, noch weiter zu erwähnen.

1 *Cic.* de leg. III, 4.

2 *Conradi* l. c. §. XLI. sq; §. XLVII. sq.

3 *Liv.* II, 1.

4 *Valer. Maxim.* VII, 7. Onuphr. Panvinus de civit. Rom. bei *Graev.* T. I.

Zweites Kapitel.

Das Verfahren.

§. 23.

Die Gründe zur Berufung auf die Magistrate unterscheiden sich im Allgemeinen in nichts von der Volksprovocatio oder der Intercessio der Tribunen. Civilstreitigkeiten können mittelbar auch hier in Betracht kommen (§. 21.). Dabei erfordert jedoch eine Frage nähere Beleuchtung, nämlich über das Verhältniß des judex zu demjenigen, der ihn gegeben (§. 22.). Daß die bloße Unzufriedenheit mit dem förmlich ausgesprochenen Urtheil des Civilrichters nicht zur Berufung berechtigte, ist wohl außer Zweifel; denn ein solches, die materielle Kritik des Spruchs intendirendes Rechtsmittel kennt die Gerichtsverfassung der Römer zur Zeit der Republik überhaupt nicht. Conradi scheint freilich der entgegengesetzten Ansicht zu sein, ohne aber auch nur eine einzige Beweisstelle für sich anführen zu können[1]. Wir glauben vielmehr, daß es auch hier immer einer Verfügung oder einer Maßregel bedurfte, die an sich als ungerecht und unabhängig von dem Inhalte der formellen Sentenz erschien, falls nicht etwa die letztere durch einen erweislichen dolus des judex, z. B. Bestechlichkeit, entstanden war. An Beispielen fehlt es uns hier ganz, ein Beweis, daß dergleichen Berufungen überhaupt nur selten waren, was sie aber gewiß nicht sein konnten, wenn das Urtheil als solches Grund zur Berufung abgab. Wir sehen ganz Aehnliches bei den Prätoren. Die Intercession des Collegen wird nicht durch ein förmliches Urtheil, sondern immer nur durch ein Verfahren herbeigeführt, das schon in hypothesi als ungerecht erscheint. Cicero erzählt, Piso habe viele Bände mit Streitfällen angefüllt, in welchen er dem Verres intercedirte[2], weil dieser gegen sein eigenes Edict entschied. Einen anderen Fall, der ganz dieselbe Spitze hat, finden wir

---

1 *Conradi* l. c. §. XLIX.

2 *Cic.* in Verr. I, 46.

bei Cäsar[1]. Wir kennen dagegen kein Beispiel, wo von einer Kritik eines eigentlichen Civilerkenntnisses und dadurch motivirtem Einschreiten die Rede wäre.

Das Verfahren auf die eingelegte Berufung, die, wie bei den Tribunen, sofort und mündlich geschah, war nicht überall gleich, eben so wenig der damit zusammenhängende Effect der Intercession. Es muß hier wieder unterschieden werden zwischen der par und major potestas.

Wenn dem populus die Autorität beiwohnte, das vorige Urtheil direct aufheben zu können, die Tribunen indirect dasselbe erreichten, indem sie durch fortwährende Intercession den Magistratus zwingen konnten, sein Decret, sofern ihm am Erfolg lag, selbst zu ändern, so hatte die provocatio ad parem magistratum einen aus beiden gemischten Charakter. Die par potestas konnte in Folge der Berufung den jedesmaligen Fall zwar auch nach eigener Jurisdiction entscheiden, den Collegen jedoch nur auf dem Wege der Güte bewegen, sein Unrecht einzusehen. Gelang Letzteres nicht, so mußte sie auch ihrerseits sich an einer bloßen inhibirenden Intercession genügen lassen, denn die zweite Verfügung konnte nur in sofern zur Ausführung kommen, als die früher erlassene cessirte. Dies war eine natürliche Folge des Paritätsverhältnisses, in welchem beide Magistrate zu einander standen.

Entscheidender gestaltete sich der Erfolg bei der provocatio ad majorem potestatem; denn da diese zu gebieten hatte, so begnügte sie sich eben nicht mit einer bloßen Inhibition, sondern übte die absolute Gewalt, die frühere Beschlußnahme zu vernichten und eine neue an die Stelle zu setzen. Wir sehen hier gleichsam die Brücke geschlagen zu der späteren Appellation im Wege ordentlicher Instanzen. Was unter der major potestas zu verstehen war, hing natürlich von der Sachlage ab. Dabei tritt aber eine wichtige Erscheinung in den Tribunen hervor. Es scheinen dieselben, den Magistraten, ja sich selbst gegenüber, sich den Begriff einer major potestas

1 *Caes.* de bello civ. III, 20.

späterhin absolut vindicirt und, auf die vincula gestützt, nachdrücklich zur Ausübung gebracht zu haben. Es war daher begreiflich, daß ihre Intercession sich mit dem Charakter des Veto keineswegs mehr begnügte, sondern ein sehr positives Wesen annahm. Ein bezeichnendes Beispiel erfahren wir dazu aus dem Valerius Maximus[1]. Der Plebstribun Cotta weigerte sich, im Vertrauen auf seinen sacrosancten Charakter, seinen Gläubigern gerecht zu werden; da erklärte das Collegium der Tribunen, wenn er seine Schulden nicht bezahle, würde es den provocirenden Gläubigern seine Hülfe angedeihen lassen. Hier nahm die par potestas entschieden den Charakter der major an.

Neben dieser großen, obschon mißbräuchlichen Bedeutsamkeit der Tribunen tritt unleugbar der Einfluß der Magistrate allmälig zurück; dies galt aber nur für Rom. Die eigentliche Bedeutung der Intercession der Magistrate scheint daher, wie wir schon andeuteten, außerhalb der Stadt zu suchen zu sein und sich auf die Provinzen erstreckt zu haben. Da nämlich in Rom die provocatio ad populum wie die appellatio ad Tribunos einen eben so wirksamen als ausreichenden Schutz gewährte, Beides aber sich nicht über die nächste Bannmeile des Stadtgebiets erstrecken konnte, so blieb der einzige Weg, um in den Provinzen einen augenblicklichen Schutz gegen Ungerechtigkeit zu erlangen, die Intercession der Magistrate. Unzweifelhaft ist die Praxis solcher Intercessionen dort sehr reich gewesen. Wenn die Schriftsteller uns weniger einzelne Fälle davon aufbewahrten, als von der Volksprovocatio und der tribunicischen Intercession, so hat das den localen Grund, daß sie den letzteren Instituten auf dem Forum Roms selbst begegneten, wo sie natürlich mehr zu Hause waren als in den entfernten Provinzen. Wo uns indeß Fälle aus den Provinzen mitgetheilt werden, da geht auch stets aus ihnen die große Bedeutung der Intercession hervor. Wir erinnern in dieser Beziehung nur an die Mittheilungen Cicero's in den Verrinischen Reden.

---

1 *Valer. Maxim.* VI, 5.

Hiermit glauben wir unsere Darstellung der Provocatio schließen zu können. Wir haben gezeigt, wie in Bezug auf dieselbe Volk, Magistrate und tribunicische Gewalt in einem gegenseitigen Wechselverhältniß standen, wodurch Jeder des Anderen Wächter ward, selbst aber bei Unterordnung sich in Rücksicht auf das Recht und die eigengewonnene Ansicht von demselben ein gleichmäßiges Verhältniß erhielt. Aus diesem Ineinandergreifen der Gewalten — das sich, wie hier, so in unzähligen Anwendungen wiederholt — erklärt sich, wie eben in der Rebuplikzeit der römische Staat ein so treffliches Bild eines organisch verbundenen Ganzen darbot, einig nach innen, stark nach außen. Die späteren Zerrüttungen, wo in den Entwicklungsgang der Patrizier und Plebejer die Optimaten und Popularen eingriffen, dürfen freilich zu einem solchen Gemälde nicht sitzen.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Druckfehler.

S. 6 Z. 9 v. o. statt selbststandiger lies selbstständiges
" 13 " 4 v. o. st. engen l. engern
" 25 " 21 v. u. st. ihrer l. der
" 27 " 2 v. o. st. locos l. locus
" 44 " 1 v. o. st. Schriftstellern l. Schriftsteller
" 96 " 13 v. o. st. Verehrung l. Vermehrung
" 123 " 10 v. o. st. eben l. oben
" 151 Note 3 st. Theil l. Abschnitt
" 195 Z. 4 v. u. st. Es sagt l. Er sagt
" 306 " 18 v. o. st. tribunische l. tribunicische, wodurch auch die einigemal vorkommende falsche Schreibart tribunitische zu verbessern ist.

